00047519

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
TOWN HALL, BOMBAY-400 001.

00047519

Digitized with financial assistance from
Government of Maharashtra
on 30 January, 2020

DAS MAHĀBHĀRATA

ALS

EPOS UND RECHTSBUCH.

EIN PROBLEM

47519
a2

AUS

ALTINDIENS CULTUR- UND LITERATURGESCHICHTE

VON

JOSEPH DAHLMANN S. J.

33-6-54

BERLIN.
VERLAG VON FELIX L. DAMES.
33 KOCH-STRASSE 33.
1895.

Vorrede.

Einer Anregung folgend unternahm ich vor mehreren Jahren die Sammlung und Bearbeitung der auf das Ehe- und Erbrecht sich beziehenden Sprachpoesie des Mahâbhârata. Im Fortgang dieser Untersuchung wurde meine Aufmerksamkeit auf die eigenartige Stellung hingelenkt, welche der Rechtsgehalt im Gefüge des Epos einnimmt, und es legte sich mir die Frage nahe, ob nicht gerade die Verbindung des epischen und didaktischen Elementes geeignet sei, eine sichere Grundlage zur Erforschung des Mahâbhârata-Problems zu geben. Dass die Untersuchungen, welche im Mahâbhârata lediglich als vast collection of heterogeneous materials originating in different ages erblicken, uns einer befriedigenden Lösung näher gebracht haben, dürfte schwerlich Jemand behaupten. Schon der oberflächlichen Beobachtung kann es nicht verborgen bleiben, dass von einer äusserlichen, rein mechanischen Erweiterung des Epos durch das Rechtselement nicht die Rede sein darf. Dies führt naturgemäss zu einer Untersuchung des Zusammenhanges, in welchem episches und didaktisches Element stehen. Die allgemeinen Ergebnisse einer solchen Untersuchung fasst die vorliegende Arbeit zusammen und zwar als Prolegomena einer historisch-philologischen Bearbeitung des Mahâbhârata. Die Weitschichtigkeit des Materials gestattet nicht, in dieser einleitenden Abhandlung in jene Detailfragen einzutreten, welche der unmittelbaren Aufgabe fern liegen. Die Einleitung beschränkt sich lediglich auf Entwickelung und Begründung jenes einen Satzes, in welchem der Verfasser den zuverlässigen Ausgangspunkt für eine philologische Bearbeitung des Mahâbhârata zu erkennen glaubt.

Philologisch muss die Erforschung unseres Epos sein, philologisch in des Wortes engster und in des Wortes weitester Bedeutung. Sie muss das Epos erfassen als Denkmal der Cultur

und des gesammten Geisteslebens. Ein Literaturwerk ist das Abbild des geistigen Ringens und Schaffens, nicht blos des Einzelnen, sondern mehr noch der Gesammtheit, in deren Bereich der Verfasser wirkt. In einer jeden literarischen Schöpfung, die aus dem Geistesleben eines Volkes heranwächst, verkörpert sich eine ganze Summe cultureller Ziele und Erfolge. Daher muss die Aufmerksamkeit des Kritikers vor allem jenem Inhalt zugewandt bleiben, durch welchen das Literaturwerk in lebensvoller Beziehung zu den grossen Culturfaktoren, zu Religion und Recht, zu Sitte und Brauch, zu Kunst und Wissenschaft, zu Arbeit und Wirthschaft steht und ein frischer Ausdruck des nationalen Lebens wird. Nur dann wird es ganz, d. h. in seinem Sein und Leben, erfasst. Dies gilt vor allem von jenen Werken, die schon äusserlich ein monumentales Gepräge tragen. Und zu diesen zählt unzweifelhaft das Mahâbhârata. In meinen Augen kommt diesem Epos keine geringere Bedeutung zu, als den Liedern der Rik. Erst im Lichte der altepischen Literatur wird uns der Inhalt, die culturgeschichtliche Stellung des Rigveda erschlossen, indem uns durch dieses vermittelnde Glied die Beziehung der älteren Phase zu einer jüngeren nahegerückt wird. Diesen Gesichtspunkt rechtfertigt die Ueberschrift: Ein Problem aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte. Den Weg zur Lösung dieses Problems haben uns die epochemachenden epigraphistischen Arbeiten von Buehler, Burgess, Kielhorn eröffnet. Schon in dieser einleitenden Abhandlung habe ich daher versucht, dem historisch-archäologischen Gesichtspunkt Rechnung zu tragen, zunächst indem ich meine Untersuchung mit jenen Ergebnissen der archäologischen Forschung in Verbindung brachte, in welchen eine Bestätigung oder Stütze der hier ausgesprochenen Ansichten liegt.

An einzelnen Stellen ist die Abhandlung über den Rahmen einer specialistischen Untersuchung hinausgegangen und hat sich allgemeineren Gesichtspunkten zugewandt. Man mag dies tadeln. Aber ich bin der Ansicht, dass das Mahâbhârata eine Bedeutung besitzt, welche weit über den Kreis der indischen Alterthumskunde hinausreicht, eine Bedeutung, die das Epos jeder archäologischen und culturhistorischen Forschung in vorzüglicher Weise empfehlenswerth macht[1].

[1] Mehrfach habe ich auf die aus Rudolf v. Jherings Nachlass veröffentlichte Schrift „Vorgeschichte der Indoeuropäer“ Leipzig 1894, Bezug genommen. Die Unter-

Die Behandlung des Ehe- und Erbrechts, welche ursprünglich als selbständige Abhandlung beabsichtigt war, kann jetzt keine Vollständigkeit mehr beanspruchen. Sie bezieht sich lediglich auf jene Rechtssätze, welche eine Begründung meiner an die Spitze gestellten These enthalten. Die erschöpfende Darstellung bleibt einer Specialabhandlung vorbehalten.

Was die Transkription betrifft, so habe ich den palatalen Nasal durch ñ, den lingualen durch ṇ unterschieden, den gutturalen Nasal hingegen unter Berücksichtigung der deutschen Schrift gleich dem dentalen durch einfaches n bezeichnet. Anusvāra im Wortauslaut ist durch ṃ wiedergegeben; vor den labialen Consonanten steht m.

Der Abschluss der vorliegenden Untersuchung legt mir die angenehme Pflicht auf, in erster Reihe Herrn Hofrath Prof. Dr. Georg Buehler in Wien und Herrn Prof. Dr. Karl Geldner in Berlin meinen Dank auszusprechen für die zuvorkommende Hülfe, welche sie der Arbeit zu Theil werden liessen. Mit besonderem Dank sei auch an dieser Stelle der werthvollen Förderung gedacht, welche meine Untersuchung auf befreundeter Seite gefunden hat. Dem Herrn Verleger wird der Leser die Anerkennung nicht versagen für die vorzügliche Ausstattung, welche er der Schrift gegeben.

Exaeten, 31. Juli 1895.
bei Roermond, Holland

Jos. Dahlmann S. J.

---

suchung des berühmten Romanisten stützt sich zwar nicht auf selbständige Forschung. Aber sie enthält mehrfach so werthvolle culturgeschichtliche, besonders auch rechtsgeschichtliche Perspektiven, dass ich mir nicht versagen kann, dieselbe auch dem Forscher von Fach zu empfehlen.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1—27

Indiens Cultur- und Geistesleben: Einfluss der geographischen Verhältnisse auf die Volksart, Absonderung und Entwickelung der arischen Inder im Tropenklima, ein räthselhaftes Bild von altindischem Geist und Wesen, Vielseitigkeit und Originalität eines kraftvollen Strebens, das Mahābhārata ein treues Abbild altindischer Cultur . . . . . 1—4

Allgemeine Charakteristik des Epos: Aeussere Gestalt, gigantischer Umfang. — Innere Ausgestaltung, eine Encyklopädie des gesammten heiligen Wissens einerseits, ein ächtes Epos andererseits: der Gegensatz des epischen und didaktischen Elementes als Ergebniss späterer und allmäliger Erweiterung ein »feststehendes« Axiom . . . . . 4—8

Methode der Mahābhārata-Kritik: Ergebniss der äusseren Kritik, die Kernsage des Epos der gesammten vedischen Literatur unbekannt, Pāṇḍu und die Pāṇḍava-Brüder nicht geschichtlich, der inneren Kritik kein zuverlässiges Kriterium der Unterscheidung erschlossen . . . . . 8—10

Widersprüche und Gegensätze als Kriterium: vereinbar mit dem einheitlichen Ursprung des Mahābhārata als epische Smṛiti, kein Kriterium älterer und jüngerer Theile, namentlich nicht die Gegensätze in Sitten und Gebräuchen, in Religion und Recht. Droṇa, Kṛipa, Açvatthāman als Brahmanen das Kriegshandwerk übend nicht in Widerspruch mit dem älteren oder jüngeren Recht. — Die Mischehen zwischen den Kasten, Gegensatz der älteren und jüngeren Zeit, eine doppelte Norm des alten Sittencodex für Götter und Menschen, Macht der Volkssitte gegenüber der Theorie. — Aeltere und jüngere Erscheinungen des Ehe- und Familienrechts, Raubehe und Kauf, Levirat, freiere Stellung des Weibes . . . . . 10—16

Die Ungleichartigkeit in Sprache, Stil, Metrik als Kriterium: Einheitlichkeit des sprachlichen Colorits in dem epischen und belehrenden Element, Charakteristika der epischen Sprache nicht nachpāṇineisch, ältere Triṣṭubh- und Jagatī-Partien nicht beweiskräftig gegen den einheitlichen Ursprung der Dichtung, Einheitlichkeit des Stils, charakterisiert durch die Glätte und Leichtigkeit der Darstellung, die Metrik bewahrt in Triṣṭubh grosse Regelmässigkeit, zeigt in Anuṣṭubh den ganzen Fortschritt metrischer Technik . . . . 16—19

Mannigfaltigkeit des Inhalts als Kriterium: Umfang und Ungleichartigkeit des episodischen Stoffes nicht zu beurtheilen nach den Normen der antiken Epen, sondern im Zusammenhang mit der Entwickelung indischer Kunst, historisch nur die Form des Epos als Rechtsbuch bekannt, Möglichkeit einer Diaskeuase von Bhārata-Liedern unter dem beherrschenden Einfluss des Rechts . . 19—21

Das Epos als belehrendes Volksbuch die vorzüglichste culturhistorische Quelle, ihre Verwerthung abhängig von den Beziehungen des Rechtselementes zum epischen Element, Annahme verschiedener Culturphasen des Mahābhārata nicht begründet im Hinblick auf die socialrechtliche und socialwirthschaftliche Entwickelung . . . . . 21—23

Das Recht und seine Stellung im Epos: Ausgangspunkt der Mahābhārata-Kritik, Cultur und Recht, der dharma des Mahābhārata ein religiöses und sacrales Recht, Beziehungen zwischen Religion und Recht. — Das Recht ein Krystallisationscentrum für die Ausgestaltung des Epos, dharma im Bereiche der Literatur, im Bereiche des Volkslebens, einheitliche Auffassung des Mahābhārata im Zusammenhang mit dem organischen Entwickelungsgang der indischen Literatur, innere und äussere Chronologie, das Mahābhārata als Rechtsbuch Repräsentant einer charakteristischen Entwickelungsphase Altindiens . . 23—27

Erster Theil.

Charakter der epischen Smriti.

Erster Abschnitt.

Einheit der epischen Haupthandlung.

Erstes Kapitel.

Einheit des Planes . . . . . 28—40

I. Das Epos eine Trilogie, Grundlinien des Epos überaus einfach, wesentlicher Inhalt fassbar in die drei Worte: Entfremdung, Kampf, Sieg . . 29—30

II. Die Periode der Vorbereitung auf den grossen Kampf, die Entwickelung keimartig eingeschlossen in der Verwaisung der Pāṇḍava, doppelter Zweck des ersten Theiles, das Unrecht auf Seite Duryodhana's immer mehr zu steigern, Yudhishṭhira's Ansehen zu stärken . . . . . 30—40

1. Bis zum Spiel . . . . . 32—36

1. Jugendzeit bis zur Verbannung nach Hastināpura: Jugendspiele, Jugendunterricht, Jugendkämpfe . . . . . 32—34

2. Das zwölfjährige Wanderleben: Die Kämpfe mit den Unholden, Erlangung eines Purohita, Werbung um Draupadī . . . . . 34—35

3. Rückkehr und Aufenthalt in Indraprastha, Bau des Palastes, digvijaya, das Rājasūya-Opfer, das Spiel und die Verbannung . . 35—36

2. Das dreizehnjährige Wald- und Wanderleben . . . . . 37—40

1. Die Periode der zwölf Jahre, Arjuna bei Çiva und Indra, Yudhishṭhira besucht die tīrtha, Abenteuer der Pāṇḍava, Mordversuche der Dhārtarāshṭra 37

2. Am Hofe des Königs Virāṭa, Kampf mit Kīcaka und Suçarman, Befreiung Duryodhana's 38

3. Die Gesandtschaften und Vermittelungsversuche 39

Zweites Kapitel.

Einheit der Charakterzeichnung . . . . . 40—70

I. Bhīma, eine wilde, leidenschaftliche Natur, ganz verschieden von der Leidenschaft Duryodhana's; charakteristische Scenen, der Mordversuch, Kampf mit

Seite

dem Rākshasa, Verhalten gegen Yudhishṭhira beim Spiel, gegen Duḥçāsana, die Vorwürfe gegen den dharmarāja, das scheinbare Mitleid mit dem Schicksal der Dhārtarāshṭra . . . . . 41—44

II. Dhṛitarāshṭra, Grundcharakter Unentschlossenheit und Schwäche, stetig wiederkehrender Zug die Klage über das Schicksal. Bezeichnende Scenen: die Besorgniss vor der wachsenden Macht der Pāṇḍava, Kaṇika's Rath, Vidura's Wunsch, Einwilligung in das Spiel, Furcht vor den Ungerechtigkeiten der eigenen Söhne.

Einheit des Gesammtbildes, einheitliche Tendenz die thatsächliche Grundlage der Mahābhārata-Kritik . . . . . 44—46

Zweiter Abschnitt.

Epos und Recht in ihrer gegenseitigen Verbindung.

Erstes Kapitel.

Recht und Unrecht im Charakterbilde Yudhishṭhira's und Duryodhana's . . 47—57

Das Epos eine Darstellung des tragischen Ringens zweier widerstreitenden Principien, aber nicht des Ritterthums und der neu aufgekommenen Politik, sondern des Rechtes gegen das Unrecht, der äussere Kampf zu einem idealen Kampf erweitert, Gegensätzlichkeit von dharma und adharma . . . . . 47—48

I. Das Epos ein Kampf zwischen Recht und Unrecht, Duryodhana als Baum der Leidenschaft, Yudhishṭhira als Baum der Gerechtigkeit beschrieben, die beiden Gegner dramatisch erfasst als nāyaka und pratināyaka, dem entsprechend das Epos dramatisch aufgebaut, der Gegensatz von dharma und adharma angedeutet in der Abstammung von Dharma und Kali, einheitlich durchgeführt im ganzen Epos . . . . . 49—51

II. Charakterbild Yudhishṭhira's. Seine Gesinnung stets auf dharma gerichtet, kämpft nur mit der Waffe des Rechts, erstrebt nur das Recht, dharma höher stehend als Leben, Reichthum, Macht. — Yudhishṭhira und Draupadī, erschütternde Beschreibung der Macht des Schicksals, Bhīma's Spott über dharma, einheitlich, nicht sporadisch die Idee eines dharmarāja durchgeführt 51—55

III. Duryodhana's Charakterbild, Neid und Begehrlichkeit, Eifersucht und Hass, hervortretend in dem Versuch, Bhīma zu vergiften, in dem Undank für die Rettung aus den Händen der Gandharva . . . . . 55—57

Zweites Kapitel.

Das Problem des Rechts in der Spruchweisheit und seine Verwerthung im Epos 58—70

Die Forschung dem Wesen des Rechts zugewandt, Anfänge der Reflexion über Ursprung und Wesen des Rechts, Recht identisch mit Macht, oder auf unabänderlicher Grundlage ruhend, seine Subtilität, seine labyrinthartigen Pfade, frühzeitig ein Gegenstand der Spruchweisheit . . . . . 58—59

I. Die Spruchweisheit von dem geheimnissvollen Wesen des Rechts. Recht und Unrecht wandelbar, Vergleiche, Normen des Rechts, Erörterungen darüber nutzlos, werden ein Labyrinth von Zweifeln, das Recht abhängig von Zeit und Ort, von Macht und Reichthum . . . . . 60—62

II. Dharmaḥ sūkshmaḥ im Epos. Triumph des Unrechts als das grosse Räthsel Kern des Epos, dharmaḥ sūkshmaḥ mit dem erzählenden Elemente eng verschmolzen, scheinbarer Triumph des Unrechts, Sieg des Rechts un-

Seite

fehlbar, Yudhishṭhira unterliegt Duryodhana, Dharma dem Kali, um später zu triumphieren, Lomaça über die Geschicke von Recht und Unrecht, Balarâma über denselben Gegenstand, Draupadi's Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit, unversöhnbare Gegensätze im Wesen des Rechts, Yudhishṭhira und Duryodhana eine buchstäbliche Ausführung dieser Spruchweisheit, die Dichtung im engsten Anschluss an dies Problem des Rechts aufgebaut . . . . . 62—70

Drittes Kapitel.

Die Rechtsgebräuche und ihre Beziehung zum Epos . . . . . 70—105

Das Recht weitschichtig, alle socialen Verhältnisse überschattend, alle Sitten in Spruch und Regel fassend, mit dem Epos verschmolzen durch Yudhishṭhira als Sohn des Rechts, in ihm das heiligende und befreiende Recht dargestellt, die dharma-Tendenz hervortretend in der schablonenhaften und bevorzugten Verwerthung charakteristischer Rechtsinstitute, die als Sitte entweder erstorben oder nur mehr eine beschränkte Geltung haben . . . . . 70—73

I. Niyoga . . . . . 73—86

1. Bedeutung und Zweck des Niyoga. Der Brauch begründet in der religiösen Nothwendigkeit der Nachkommenschaft, religiöse Verpflichtungen gegen die Ahnen, einzig durch den Sohn erfüllbar, illustriert durch die in doppelter Redaktion überlieferte Legende von Jaratkâru und die Erzählung von Mandapâla; durch den Niyoga der Satyavatî und Kuntî ein uraltes, aber vielfach eingeschränktes Institut des altindischen Familienrechts aufs engste mit dem Epos verwachsen . . . . . 73—75

2. Praxis des Niyoga, beleuchtet in Satyavatî und Kuntî, Legitimität hervorgehoben durch Bhîshma und Vyâsa, Wesen beschrieben durch Pâṇḍu, namentlich in der Liste der subsidiären Söhne, Bedingungen eingeflochten, Zeit, Zahl, Person, verglichen mit Gautama, Manu, Vishṇu 75—78

3. Kritik des Rechtsgehaltes. Stellung des Mahâbhârata-Zeitalters zu Niyoga, Bedeutung eingeschränkt durch Tochterbeauftragung und Adoption, Alter der Adoption, dem Rigveda bekannt, Bedeutung hervortretend in der doppelten Liste der subsidiären Söhne, die Zwölfer-Liste verglichen mit jener der älteren und jüngeren smṛitikâra, Verschiedenheiten, zwei entgegenstehende Normen als Bedingung des Erbvorrechts, Prüfstein die Adoption, pranîta und parikrîta dem kshetraja und putrikâputra entsprechend . . . . . 78—83

Die Fünfer-Liste der Erbberechtigten, Gegensätze der sûtra- und çâstrakâra, Kampf des kshetraja, putrikâputra, datta um den Vorrang, Niyoga eine durch die älteste Zeit geheiligte Rechtsinstitution, fortdauernd bis in die jüngere Zeit, nicht entscheidend für den älteren Charakter der Episoden, noch weniger die unhistorischen Erzählungen vom Ursprung des Niyoga . . . . . 83—86

II. Das Recht der ungetheilten Familie . . . . . 86—99

Die Pâṇḍava eine »ungetheilte Familie« im strengsten Sinne, Geschichte und Charakteristik des ungetheilten Hausbesitzes, die dreifache Einheit, religiöse, besitzrechtliche, sociale repräsentiert in der unumschränkten Gewalt des Familienhauptes der ältesten Zeit, geschwächt durch die erstarkende Idee des vollgültigen Mitbesitzes schon in der älteren vedischen Zeit, Rigveda und Ait. Brâhm., auffällige Organisation der Pâṇḍava nach den Grundsätzen des ältesten

Seite

patriarchalischen Rechts, begründet in der bevorzugten Stellung der avibhakta auch in späterer Zeit, letztere illustriert durch Vibhāvasu und Supratīka 86—89

1. Die Rechtsstellung des jyeshṭha in Yudhishṭhira idealisiert. Das Epos ausgehend von der idealen Bedeutung des jyeshṭha, Yudhishṭhira Repräsentant der vollkommensten Einheit, älterer Bruder und jüngere Brüder handeln im strengsten Anschluss an die Satzungen über den jyeshṭha, darin begründet Arjuna's Ablehnung der Draupadī, Yudhishṭhira's Spiel um Brüder und Gattin, die Fünfergenossenschaft der Pāṇḍava eine buchstäbliche Ausführung der juridischen Pankti, des corporativen Verbandes, die Fünfzahl der Pāṇḍava nicht historisch, nicht erklärbar mythologisch, vielleicht frei ersonnen im Anschluss an den Begriff der Pankti als Fünfergemeinschaft . . . . . 89—93

2. Das Institut der ungetheilten Familie in Draupadī, der gemeinsamen Gattin idealisiert. Das polyandrische Verhältniss der Draupadī den Rechtsanschauungen des Mahābharata-Zeitalters verwerflich, erwiesen durch die ablehnende Haltung von Drupada und Dhṛishṭadyumna, durch die gezwungene Vertheidigung Yudhishṭhira's, von der Dichtung, deren Interpret Vyāsa, begründet in der höheren göttlichen Natur der Draupadī als Çrī und der fünf Pāṇḍava als fünf Indra, nicht zu erklären aus einer älteren Zeit der Polyandrie, deren Existenz dem wichtigsten Zeugen der Culturgeschichte, dem Rechte, unbekannt, auch Niyoga kein Rest polyandrischer Sitten, in dem gemeinsamen Besitz der Çrī der ungetheilte Familienbesitz aller Glieder symbolisiert . . 93—99

III. Die Rechtssitten der Brautwerbung . . . . . 99—105

Die Arten der Brautwerbung ein Stück ältester Sittengeschichte, theoretisch vertheilt auf die verschiedenen Kasten nach Massgabe der Beschäftigung, Schenkung, Kauf, Raub, willkürliche Bevorzugung von Raub, Kauf, Selbstwahl im Anschluss an die starre Norm der smṛiti . . . . . 99—100

1. Gāndharva, illustriert durch Çakuntalā und Tapatī 101

2. Rākshasa, Bhīshma's Raubzug, alle Arten der Brautwerbung aufgeführt, verglichen mit dem Sprachgebrauch der übrigen smṛiti . 102—103

3. Āsura, Kauf der Mādrī illustriert die Ehe durch Kauf, Unterschied zwischen ārsha und āsura . . . . . 103—104

4. Raub der Subhadrā, Kṛishṇa's sophistische Vertheidigung . . 104—105

Viertes Kapitel.

Das Rechtssprüchwort und seine Verwerthung im Epos . . . . . 106—114

Die Verwerthung der Spruchweisheit ein Beweis für die enge Zusammengehörigkeit von Epos und Recht, beleuchtet durch Beispiele: Kaṇika's Rede, Streit um Arghya, Çiçupāla's Tadel, Streitfrage über den rechtskräftigen Verlust der Draupadī, Çaunaka's Mahnung an Yudhishṭhira, Draupadī's und Bhīma's Vorwürfe, Saṃjaya's Botschaft an Yudhishṭhira, Kṛishṇa's Antwort, Ermahnungen der Gāndhārī und Kuntī, derselbe Zug der Verwerthung den Kampfabschnitten eigenthümlich . . . . . 107—114

Fünftes Kapitel.

Das Rechtssprüchwort im Bereiche der Episoden . . . . . 115—122

I. Die Episoden in innerer Abhängigkeit von dharma. Die Verwerthung des dharma nicht gelegentlich, sondern den Episoden aller Abschnitte eigen,

Seite

Anrede der Rishi an Vishṇu, Bṛihaspati's Trostworte an Çacī, Agni's Antwort, Streit zwischen Sudhanvan und Virocana, die Gâlava-Episode, Streit um Puloma, Nârada's Rechtsansprüche . . . . . 115—11

II. Beziehungen zwischen Epos und Episode. Wahrscheinlichkeit einer schon ursprünglichen Verwerthung umfangreicher Episoden, beleuchtet an einzelnen Beispielen, die Nala-Episode, die Erzählung von Râma, die Episoden des Caitraratha-Parvan, Duryodhana's Erzählung von der heuchlerischen Katze, Kuntî's Erzählung von Vidulâ . . . . . 119—12

Zweiter Theil.

Zeit und Zeitalter der epischen Smṛiti.

Erster Abschnitt.

Alter der epischen Smṛiti.

Erstes Kapitel.

Bhârata und Mahâbhârata . . . . . 123—13

Möglichkeit eines einheitlichen Ursprungs, Ludwigs Ansicht über eine ältere Fassung des Epos und über die Entstehung des heutigen Mahâbhârata, das Epos umgedichtet im Interesse einer jüngeren Königsfamilie (Pâṇḍava) 123—12

I. Zeugnisse der vedischen Literatur. Ein Bhârata-Sagencyclus, aber keine Pâṇḍava-Dhârtarâshṭra-Sage als Kern des Mahâbhârata bekannt; als Grundlage ein historisches Ereigniss nicht nachweisbar, das in älterer Zeit Gegenstand der epischen Gesänge gewesen wäre; historische Persönlichkeiten, Pâṇḍu und die Pâṇḍava nicht geschichtlich; Spuren einer älteren von der epischen Smṛiti verschiedenen Fassung nicht vorhanden . . . . . 126—13

II. Das Mahâbhârata bei den Buddhisten und Jaina. Den Verfassern der Jâtaka eine Pâṇḍava-Dhârtarâshṭra-Sage bekannt; Uebersicht der wichtigsten Stellen, Zeugnisse der Jaina-Literatur, die Draupadî-Sage bei den Buddhisten und Jaina, verglichen mit dem Mahâbhârata, Verschiedenheiten erklärbar aus der eigenartigen Verwerthung brahmanischer Quellen bei den Buddhisten und Jaina . . . . . 132—13

Zweites Kapitel.

Existenz einer Mahâbhârata-Smṛiti . . . . . 136—16

Zeugnisse für die Existenz eines Epos als Smṛiti, Lassen's Ansicht über Alter und Umwandlungen des Mahâbhârata . . . . . 136—13

I. Inschriften und verwandte Zeugnisse. Buehler's Untersuchungen und Ergebnisse: das Epos als Smṛiti seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. bekannt, nur ein terminus a quo; ein Zeugniss des Epos über die Existenz von Mahâbhârata-Handschriften, verglichen mit dem Zeugniss der Kâdambarî- und der Çambhoja-Inschriften, bestätigt die Existenz für das erste Jahrhundert n. Chr. . 137—14

II. Das Buddhacarita des Açvagosha. Alter des Buddhacarita, sein Kâvya-Charakter . . . . . 141—14

1. Dem Verfasser eine epische Behandlung der Pâṇḍava-Dhârtarâshṭra-Sage bekannt, verbunden mit der Fülle des episodischen Elements und als Veda hochgeachtet. Uebersicht der wichtigsten Stellen . . . . 142—14

Seite

2. Das Zeugniss I 46 sq. Sārasvata und Vyāsa; die Erzählung von Sārasvata, die Legende von der Entstehung eines fünften Veda und seiner Beziehung zum Mahābhārata, die Autorschaft Krishṇa Dvaipāyana's nach Mbh. XII 349; Sārasvata als Krishṇa Dvaipāyana im Kali-Zeitalter Verfasser des Epos; Mahābhārata und Rāmāyaṇa in ihrem besonderen Charakter als Veda und Kāvya von Açvagosha beschrieben . . . . . 144—152

III Āçvalāyana Gṛihya Sūtra III 4, 4 für die Existenz eines Mahābhārata als Smṛiti verwerthbar; die Erzählung von Vyāsa und seinen Schülern Sumantu, Jaimini, Vaiçampāyana, Paila im Mahābhārata: Gegensatz von bhārata und mahābhārata als kürzere und ausführlichere Darstellung wie sūtra und bhāshya . . . . . 152—155

IV Pāṇini und Patanjali . . . . . 155—165

1. Das Mahābhārata als Epos bekannt sowohl Pāṇini als Patanjali 155—156

2. Das Epos als Smṛiti. Das Dvandva: vāsudevārjunau Pāṇ. IV 3, 98, das Verhältniss von Arjuna zu Krishṇa im Mahābhārata, Wesenseinheit als Nara und Nārāyaṇa, göttliche Wesen mit gleicher göttlicher Verehrung, diese Wesenseinheit und gleiche göttliche Verehrung eine specifische Eigenthümlichkeit des heutigen Mahābhārata; nur aus dieser gleichen höheren Verehrung das Dvandva bei Pāṇini erklärlich, Krishṇa und Arjuna mit dem Yoga-Element verbunden . . . . . 156—162

3. Alter von Pāṇini und Patanjali. Pāṇini dem vierten, Patanjali dem zweiten Jahrhundert v. Chr. angehörig. — Allgemeines Ergebniss: Dem fünften Jahrhundert v. Chr. ein Mahābhārata als Veda nicht mehr unbekannt, der alte Sagenstoff den selbständigen Zwecken einer neuen Dichtung untergeordnet. Kuru und Pañcāla, Kurukshetra und Dharmakshetra, Heimath der arischen Civilisation und des Rechts . . . 162—165

Zweiter Abschnitt.

Zeitalter der epischen Smṛiti.

Allgemeiner Charakter des Mahābhārata-Zeitalters, Gegensätze in dem Culturbild nur scheinbar, Grundzug Fortschritt, Aufblühen aller Zweige culturellen Schaffens, Culturbild der Jātaka parallel zu jenem des Epos . . . . . 165—167

Erstes Kapitel.

Das sociale und wirthschaftliche Leben . . . . . 168—194

I. Arbeit und Kunst . . . . . 168—176

1. Landwirthschaft und Gewerbe. Grundprincip Förderung aller Zweige des volkswirthschaftlichen Betriebes, das Gesetz der Arbeitstheilung; oberste Norm für den König das Wohl der Gesammtheit aller wirthschaftlichen Interessen, Fürsorge für Teiche und Kanäle, Wohlstand des Landes in dem Ackerbau begründet . . . . . 168—169

2. Städtisches Leben und Baukunst. Entwickelung des Städtelebens und Aufschwung der Baukunst in enger Verbindung, umfangreiche Bauwerke im Epos erwähnt, Fortschritt vom Holzbau zum Steinbau, vom Bauhandwerk zur Baukunst, Entwickelung der Baukunst in vorbuddhistischer Zeit; Caitya und Stūpa brahmanischen Ursprungs, ihre Bestimmung; Jaina- und Buddha-Denkmäler . . . . . 170—173

Seite

3. Sculptur, Ornamentik, bildliche Darstellungen in Holz oder Stein, der devalaka, Zeugniss der Mathurâ-Inschriften und Sculpturen . . 173—175
4. Malerei. Gemälde erwähnt im Mahâbhârata, Gemälde schon den älteren buddhistischen Schriften bekannt; Verbot derselben . . . . . 175—176

II. Seeschifffahrt und auswärtiger Handel, Binnenhandel durch Karawanen und Flussschiffahrt vermittelt, auswärtiger Handel auf dem Seewege, Küstenfahrt und Fahrt auf hoher See, Zeugnisse des Mahâbhârata für die Existenz des Seehandels, altindische Handelsflotten ein Seitenstück zu den grossen Karawanen, verglichen mit den Jâtaka, alle Bedingungen für die Seeschifffahrt in früher Zeit vorhanden, Ausbildung der nautischen Kunst, Entwickelung der Sternkunde, die Taube als Seecompass, Grosskaufmann und Seefahrer typische Gestalten der Jâtaka, hohe Ausbildung des Handelsrechts in früher Zeit, Verkehrsrecht und Seezoll bei Baudhâyana und Gautama nachgewiesen . . . . . 176—182

III. Das verzinsliche Darlehen. Die Grundzüge eines Zinsrechtes in den alten Rechtsbüchern enthalten, kusîdam und vânijyam, Darlehen und Handel, Zinsarten, Gesetze über Zinseszins, die kusîdin oder indischen Banquiers zu besonderen Genossenschaften mit eigenem Gilderecht und eigenem Schiedsgericht formiert, Entwickelung und politische Bedeutung der Gilden, Idee des corporativen Verbandes uralt in Indien, aus dem Charakter als Gesellschaftsvertrag auch die Höhe des Zinses zu erklären . . . . . 182—185

IV. Die Schrift als Verkehrsmittel, früher Gebrauch der Schrift im Rechtsverkehr und im gewöhnlichen Leben aus den älteren buddhistischen Schriften nachgewiesen, Schreibkunst ein Erwerbszweig, die Zeugnisse der Jâtaka und des Pâlicanon verglichen mit dem Mahâbhârata, Felseninschriften, Urkundenfälschung, Schreiben als Gegenstand des Unterrichts, professionelle Copisten bezeugt, über den Gebrauch von chind, likh, lekhaka; lipi, dipi anscheinend dem Epos unbekannt . . . . . 185—189

V. Ursprung der frühen Blüthe. Die altindische Schrift entstammt einem nordsemitischen Volke, vermittelt durch den Verkehr mit Babylon, Seeverkehr zwischen Babylon und Indien, natürliche Verbindung zwischen der Mündung von Euphrat und Tigris und der indischen Küste, die Babylonier seit ältester Zeit ein seefahrendes Volk, Spuren eines frühen babylonischen Einflusses im Rigveda erkennbar, Bribu ein babylonischer Grosshändler, Typus der handeltreibenden Pani, Corporationen in vedischer Zeit, über die Bedeutung von çreshthin als Haupt einer Corporation, Handel und Darlehen schon in vedischer Zeit verbunden, arische Cultur in spätvedischer Zeit zu den Völkern Südindiens vorgedrungen: der hohen Blüthe entspricht der Ausbau des Rechts und der Rechtsliteratur . . . . . 189—194

Zweites Kapitel.

Das Recht und die Rechtsliteratur . . . . . 194—213

I. Alter der metrischen Rechtsbücher. Rechtssprüchwort und Sammlung von Rechtssprüchwörtern; metrische Schulbücher für die Rechtsschulen schon vor 600 v. Chr. eingeführt, Verhältniss des dharmaçâstra zum dharmasûtra nach Buehler; die metrischen çâstra entsprechen der fortschreitenden Entwickelung des Rechts, ältere in Trishtubh und Anushtubh abgefasste smriti als Vorläufer der späteren metrischen çâstra, metrische çâstra parallel mit

Seite

den sûtra, die sûtra eine Art von Mnemonik, setzen umfangreichere Darstellungen voraus, letztere enthalten in den metrischen çâstra; kein wesentlicher Unterschied zwischen dem Recht der metrischen smṛiti und dem der aphoristischen; sûtrasaṃhitâ und çlokasaṃhitâ parallel in vedischen Schriften erwähnt, die metrische smṛiti keine Versifikation der sûtra . . . . 194—199

II. Dharmaçâstra im Mahâbhârata. Die verschiedenen Wissensgebiete systematisch bearbeitet, dharmaçâstra erwähnt als zweite Rechtsquelle, besondere dharmaçâstra des Bṛihaspati, Uçanas, Manu, das Epos beruft sich überall auf Rechtsbücher als auf seine Quelle . . . . . 200—201

III. Mahâbhârata und Manu. Parallele Stellen zwischen Mahâbhârata und Manu; grössere Gruppen derselben Verse in annähernd der gleichen Ordnung, setzen eine Compilation von Rechtssprüchwörtern als dritte gemeinsame Quelle voraus . . . . . 201—203

1. Die Liste der Eheformen, Mbh. I 73, 8—13 = Manu III 21—26, Widersprüche und Verschiedenheiten innerhalb der beiden Texte, gehen zurück auf die ungleichen Eintheilungen der Eheformen in 2, 3, 5, 8 Glieder, Dreitheilung entsprechend den drei Berufsständen, eine Fünftheilung Mbh. XIII 44; Charakteristik der Eheformen nach dem Mahâbhârata . . . . . 203—209

2. Vorschriften bezüglich der Wahl. Der Abschnitt über die Eigenschaften von Braut und Bräutigam, seine Wichtigkeit, ausgeschlossen sagotra und sapiṇḍa, nicht empfehlenswerth die Tochter, welche keinen Bruder besitzt, putrikâdharma eine lehrreiche Parallele zwischen Mahâbhârata und Manu, Rechtsbestimmungen anderer çâstra . . . . . 209—211

3. Parallele çloka über die Stellung des jyeshṭha. Im Epos die Bruchstücke einer älteren metrischen Rechtsliteratur enthalten . 211—213

Drittes Kapitel.

Religiös-philosophische Systeme . . . . . 214—233

I. Allgemeine Charakteristik der religiös-philosophischen Strömungen. Die Zeit des entstehenden Mahâbhârata eine Periode tiefer geistiger Erregung; der Veda verachtet; emancipierende Bestrebungen indessen kein Beweis für buddhistischen Einfluss im Epos, der Buddhismus weder in seiner Lehre, noch in vielen seiner Gebräuche originell, dharmacakra, Aufnahme von Frauen als bhikshuṇî brahmanischen Ursprungs, das Aufblühen der logischen Wissenschaften, Skepticismus und Nihilismus, Materialismus, in die vedische Zeit zurückreichend . . . . . 214—219

II. Skepsis und Sekte . . . . . 219—225

1. Die vedafeindliche Strömung im Mahâbhârata-Zeitalter. Charakteristik der Skeptiker und Logiker im Epos, Ueberhandnehmen der pâshaṇḍa, die bhikshu als Betrüger unter der Flagge des dharma einherziehend, Leugnung der Unsterblichkeit, der Verschiedenheit von Seele und Körper, Grundsätze der Materialisten . . . . . 219—222

2. Alter des Skepticismus und Materialismus. Heterodoxe Systeme, Lokâyatika, Cârvâka u. s. w. bei Pâṇini und Patañjali erwähnt, die Paesi-Legende bei den Buddhisten und Jaina, verglichen mit einigen Sätzen des Epos, Logik und Skepsis Ursache aller Verwirrung, ihr die rechtgläubige Atma-Lehre gegenübergestellt . . . . . 222—225

Seite

III. Die orthodoxen Systeme . . . . . 225—233

1. Systeme der Logik, Nyaya Vaiçeshika, Terminologie der Vaiçeshika im Mahabharata, Beziehung der atmavidyâ zur anvikshiki, Einfluss der Logik, Sâṃkhya innerlich unabhängig vom Veda . . . . . 225—227

2. Das Sâṃkhya-Yoga-System, Sâṃkhya theistisch ausgestaltet durch Yoga . . . . . 227—228

A. Charakter des Sâṃkhya-Yoga im Mahâbhârata, identisch mit der idealistischen Lehre der Upanishad, Stellung zu karma, der Spruch kuru karma tyaja; nirvâṇa im Epos, seine Bedeutung, nirvâṇa bei Pâṇini, bedeutet nicht Vernichtung; Werkthätigkeit ohne Rücksicht auf Belohnung das Ideal Yudhishthira's und des Mahabharata . . . . . 228—231

B. Quellen des Sâṃkhya-Yoga-Gehaltes im Mahâbhârata, systematische, metrisch abgefasste Lehrbücher, ein Bruchstück in der Bhagavadgitâ enthalten, Alter der metrischen Lehrbücher, verglichen mit den Upanishad, Sâṃkhya älter als Vedânta . . . . . 231—233

Viertes Kapitel.

Die Sekten der Vaishṇava und Çaiva . . . . . 233—244

I. Umfang des Vaishṇava- und Çaiva-Elementes im Mahâbhârata. Das Mahâbharata enge verbunden mit Çivaismus und Vishṇuismus, beide Systeme auf das ganze Epos vertheilt, die alten Legenden hier im vishṇuitischen, dort im çivaitischen Sinne bearbeitet, Indra und Brahman sind dem Vishṇu und Çiva untergeordnet, ältere vom sektarischen Einfluss unberührte Stellen nicht nachweisbar . . . . . 233—237

II. Ursprung des sektarischen Elements: Verschiedene Möglichkeiten, Gestalt des heutigen Epos in gleichzeitiger Abhängigkeit vom vishṇuitischen und çivaitischen Legendenstoff entstanden, Diaskeuase schöpfte aus çivaitischen und vishṇuitischen Quellen; Ansicht Muir's . . . . . 238—240

III. Alter der Vaishṇava und Çaiva, ihr vorbuddhistischer Ursprung aus den vishṇuitischen und çivaitischen Namen der Buddhisten und Jaina abgeleitet, Alter der sektarischen Purâṇa, die alten vedischen Legenden frühzeitig im çivaitischen und vishṇuitischen Sinne umgedichtet, schon vor dem fünften Jahrhundert und vor der Entstehung des Buddhismus und Jainismus Purâṇa erwähnt bei Apastamba, Umfang und Mannigfaltigkeit der älteren Purâṇa-Literatur, daraus die Verschiedenheiten im Epos zum Theil zu erklären, Gegensatz des vishṇuitischen und çivaitischen Elements kein Kriterium allmäliger Entstehung . . . . . 240—244

Dritter Theil.

Das Recht der epischen Smṛiti.

Centrale Stellung des Ehe- und Erbrechts im Bereiche des indischen Rechts, lückenhafte und bruchstückartige Behandlung durch den Diaskeuasten nur scheinbar, Rechtssätze von praktischer und weitreichender Bedeutung ausgewählt, volksthümlicher Charakter der Rechtsbelehrung, eine ältere Schicht metrischer Rechtsbücher in dem XII. und XIII. Parvan . . . . . 245—247

Seite

Erster Abschnitt.

Aus dem Eherecht.

Erstes Kapitel.

Die Ehe durch Kauf . . . . . 248—252

Die Ehe durch Kauf gesetzlich verboten, Beschreibung ihres verwerflichen Charakters, Beziehungen zwischen âsura und ârsha, Geschichte der Ehe durch Kauf; unterschieden zwischen Kaufpreis und freiwilliger Gabe, arhaṇam Ehrengeschenk, Praxis zu Gunsten der Kaufehe mächtiger als das Recht . 248—252

Zweites Kapitel.

Lösbarkeit des Ehecontractes . . . . . 252—261

I. Die Rechtswirkungen des Kaufpreises. Zwei Stadien unterschieden pradânam und sâptapadam, Wirkung des pradânam: Uebertragung der vollherrlichen Gewalt auf den Bräutigam; Kaufpreis und pradânam, eine von Mantra begleitete Uebergabe wirksamer als çulka, çulka in der Bedeutung von Kaufpreis und Mitgift unterschieden, einzelne besondere Rechtsfälle erörtert . . . . . 252—257

II. Die Ceremonie der sieben Schritte . . . . . 257—261

1. Bedeutung der sieben Schritte. Manu und Mahâbhârata über die besiegelnde Kraft der Ceremonie, vor dem siebenten Schritt eine Lösung der Ehe noch denkbar, in Verbindung mit dem siebenten Schritt Mantra absolut festigend, Stellung der Ceremonie bei den verschiedenen sûtrakâra . . . . . 257—259

2. Alter der sieben Schritte. Gebrauch dem Zeitalter des Rigveda bekannt, historische Entwickelung seiner Bedeutung, synonym für »Freundschaft« geworden, Agni als Zeuge verehrt durch sieben Schritte 260—261

Zweiter Abschnitt.

Aus dem Erbrecht.

Zwei Fragen berücksichtigt, über das Vorrecht der Erstgeburt und das Vorrecht der Kaste, Bedeutung dieser Fragen für das Mahâbhârata-Zeitalter, beantwortet im Sinne der sûtra und älteren metrischen smṛiti . . . . . 262—263

Erstes Kapitel.

Vorrecht der Erstgeburt . . . . . 263—271

I. Rechte und Pflichten des Erstgeborenen in der ungetheilten Familie. Stellung des ältesten keine unumschränkt herrschende, Selbständigkeit der jüngeren Glieder, der Erstgeborene kann von ihnen enterbt werden, Mbh. XIII 105, 7 verglichen mit Manu IX 213, Âpast. II 14, 15, Gaut. XVIII 40; Sondergut, selbständige Erwerbsfähigkeit der jüngeren Brüder, der durch persönliche Anstrengung erworbene Besitz; Fortschritt des Mahâbhârata-Zeitalters, Idee des jyaishṭhyam auf die älteste Tochter übertragen . . . . . 263—267

II. Das Vorrecht der Erstgeburt bei der Theilung. Gleiche Theilung für alle Söhne proklamiert, das Recht des Erstgeborenen auf die Vorausquote, Art und Grösse derselben, Mahâbhârata und Manu über den samabhâga, Erstgeburt schlechthin oder nach dem Vorrang der Mutter . . . . . 267—271

Zweites Kapitel.

Das Vorrecht der Kaste . . . . . 271—

Wichtigkeit der Rechtsfrage nach dem Diaskeuasten, Frauen aus ungleicher Kaste arischer Abstammung den drei höheren Kasten gestattet, Meinungsverschiedenheiten bezüglich des Çûdra-Weibes, eine strengere und eine freiere Richtung, sûtra- und çâstrakâra verglichen . . . . . 271—

I. Die Söhne aus höherer Kaste. Anspruch der höheren Kaste auf eine grössere Quote, Umfang der Theilo für die Söhne einer Brâhmaṇî, Kshatriyâ, Vaiçyâ, Auftheilungssystem der älteren smṛiti, Vorausquote für den Sohn einer Brâhmaṇî und einer Kshatriyâ . . . . . 273—

II. Söhne eines Arya mit einer Çûdrâ. Der Çûdrâputra besitzt keinen Rechtsanspruch auf einen Vermögensantheil, sondern nur auf Lebensunterhalt, Umfang verschieden, im umgekehrten Verhältniss zur Höhe der Kaste, Begründung der ungleichen Theilung aus dem Wesen der verschiedenen Kasten 276—

Ursprung des Epos als Rechtsbuch.

I. Die vorbereitende Diaskeuase.

1. Itihâsa-Purâṇa als fünfter Veda.

Idee eines fünften Veda tief in die Brâhmaṇa-Zeit zurückreichend; Chând. Up. VII 1 sq., der religiös-encyklopädische Charakter frühe den Purâṇa eigenthümlich, das Rechtselement mit dem erzählenden verbunden, ein charakteristisches Merkmal des Kâvya, Daṇḍin's Definition von Kâvya verglichen mit Mbh. I 1, 49, der belehrende Stoff als Element des Kâvyalakshaṇam eine alte Ueberlieferung; das Mahâbhârata als Smṛiti in Continuität mit der älteren und jüngeren Zeit . . . . . 280—

2. Purâṇa- und Dharmapâṭhanam.

Schon der alten Zeit ein Recitator des heiligen Rechts, dharmapâṭhaka, ähnlich dem paurâṇika bekannt, dharmaçâstra zum volksthümlichen Vortrag verwandt, wandernde paurâṇika und dharmapâṭhaka tragen bei zur frühzeitigen Verschmelzung des erzählenden und belehrenden Elements . . . . . 284—

II. Das Mahâbhârata als Markstein einer neuen Epoche.

1. Ṛita und Dharma die Centren der religiösen und gesellschaftlichen Ordnung.

Ṛita der Träger der moralischen und physischen Welt, im Opfer (yajña) verkörpert, allseitige Erforschung von yajña Gegenstand der Brâhmaṇa, die letzteren ein Compendium des religiösen, in yajña concentrierten, heiligen Wissens; Çatapatha-Brâhmaṇa und Mahâbhârata verglichen, als Sammelwerke Repräsentanten zweier Phasen der Entwickelung, Ṛita ersetzt durch Dharma; das Recht als Grundlage der physischen und moralischen Ordnung, Dharma der Mittelpunkt einer neuen fortschreitenden Entwickelung, hohe Stufe des Rechts 287—

Seite

2. Epische Smṛiti und Kunstpoesie.

A. Kāvya.

Der kunstpoetische Charakter von Mahābhārata und Rāmāyaṇa, das Rāmāyaṇa in der vorliegenden Gestalt jünger, höhere poetische Technik in ihm entwickelt; das Mahābhārata als Kāvya beschrieben, seine Vorzüge die ersten Errungenschaften einer neuen Richtung poetischen Schaffens, stehen nicht in Widerspruch mit der Entstehung im fünften Jahrhundert v. Chr., Alter des Kāvya; epische Sprache, Eigenthümlichkeiten, Stellung zu der von Pāṇini gelehrten Sprache der Çishṭa, zwischen Epos und klassischer Poesie keine unüberbrückbare Kluft, epische Metrik . . . . . 291—297

B. Das dramatische Element.

Dramatische Poesie im Mahābhārata erwähnt, Alter des Drama, inschriftliche Zeugnisse, Lehrbücher der Schauspielkunst von Pāṇini erwähnt, das dramatische Element in den rhapsodischen Vorträgen, der Dialog der altepischen Dichtung zum Drama entwickelt, im Mahābhārata in seiner älteren Form bewahrt. — Krishṇa Dvaipāyana als Verfasser des Mahābhārata, das Epos als Rechtsbuch unter dem Einfluss der fortschreitenden Dichtkunst entstanden . 297—302

Tabelle I. Liste der erbberechtigten Söhne 303
Tabelle II. Liste der Eheformen 304

Verbesserungen und Nachträge.

S. 68 Zl. 8 von unten lies ekapatnitā.
S. 83 Zl. 12 von oben lies jāyatām.
S. 101 in der Ueberschrift lies Gāndharva.
S. 104 Zl. 11 von unten verbessern »dharmaḥ sanātanaḥ«.
S. 140 Zl. 8 von unten lies »jünger«.
S. 178 Zl. 12 von unten çūnye statt cūnye.
S. 183 Zl. 1 von oben bhrūṇahati statt bhrūnahati.
S. 189. Weber (I. L.² S. 195 Anm.) schreibt Cabujiya.
S. 193. kusīdinas werden erwähnt Çat. brāhm. XIII 4, 3, 11.
S. 194. Schon Stenzler hat (Ind. Stud. Bd. I, S. 246) darauf hingewiesen, »dass sich das ganze zwölfte Buch des Mahābhārata auf eine schon vorhandene reichhaltige Gesetzliteratur stützt«.
S. 200. Anmerkung [1]) fällt weg.
S. 216. Schon Weber bemerkt (Ind. Stud. Bd. V, S. 139) »Die Wörter bhikshu, bhikshusūtra, parivrājaka, maskarin machen eine direkte Beziehung zum Buddhismus durchaus nicht unbedingt nothwendig.«
S. 220 Zl. 13 von oben lies yakshyanti statt yākshyanti.
S. 224 Zl. 12 von oben lies »bedenkt«.
S. 229 Zl. 15 von oben lies nirvānam.
S. 239. Die Stelle findet sich bei Muir vol. IV, p. 283.
S. 241 letzte Anmerkung lies [3]) statt [1]) und ergänze zu [2]) und [3]) note.

Einleitung.

Das alte Indien ist der Träger einer Cultur, die in den mannigfachen Erzeugnissen ihres geistigen Schaffens einen Zug gigantischen Strebens verräth. In dem Geistesleben, wie es sich in Religion und Recht, in Sprache und Kunst entfaltet, tritt uns gewissermassen das Bild jener tropischen Fülle und Pracht entgegen, in deren Bereich diese Cultur sich ausgestaltet hat. Wenn es richtig ist, dass unter allen Faktoren, welche auf die Eigenart der Völker einen massgebenden Einfluss ausüben, der Boden, auf dem sie leben, ihr Wohnsitz weitaus die erste Stelle einnimmt, dann verdankt Indiens Cultur ihr charakteristisches Gepräge, ihre Fülle und Mannigfaltigkeit nicht zum Geringsten der neuen Heimath, die sich die alten Stämme des Fünfströme-Landes erobert hatten.

»Der Boden ist das Volk.« Diesen auf den ersten Blick so paradox klingenden Satz hat Rudolf von Ihering zur Grundlage seiner geistreichen Schrift »Vorgeschichte der Indoeuropäer«[1]) gemacht. Und es lässt sich ja nicht leugnen, dass der Wohnsitz für die Völker eine wichtigere Bedeutung hat, als »die rein äusserliche einer Schaubühne, auf der sie gleich dem Schauspieler die ihnen im voraus durch ihre angeborene Volksart vorgezeichnete Rolle abspielen«[2]). »Der Boden,« so führt Ihering aus, »nicht bloss der Boden in dem Sinne, in dem jeder diesen Ausdruck zuerst verstehen wird: die Beschaffenheit des Landes, welches das Volk bewohnt, sondern unter Boden verstehe ich alle und jede Momente, die mit der Lage des Wohnsitzes des Volkes an dieser bestimmten Stelle der Erde gegeben sind.« Da ist zunächst das mit dem Himmelsstrich gegebene Klima. »Unter den Tropen wird der Mensch ein anderer als in der gemässigten Zone, in dieser ein anderer als im höchsten Norden — das Klima ist das halbe Temperament der Völker.« Dazu tritt die Beschaffenheit von Grund und Boden:

[1]) Vorgeschichte der Indoeuropäer von Rudolf von Ihering, aus dem Nachlass herausgegeben. Leipzig 1894. S. 97.

[2]) a. a. O. S. 99.

Gebirge, Ebene, Wüste, Wald, ferner die Nähe der See. »Mit den Völkern verhält es sich nicht anders als mit den Bäumen. Derselbe Baum wird in der gemässigten Zone ein anderer als unter den Tropen, im hohen Norden als in der gemässigten Zone, im mageren Erdreich als im fetten, an der Seeküste als im Inneren, derselbe Baum, der hier aufs kräftigste gedeiht und üppige Früchte bringt, verkrüppelt dort und bleibt unfruchtbar. Ganz dasselbe gilt von den Völkern, ihr Boden bestimmt, was aus ihnen wird[1].«

Man hat diese Anschauung auch auf die indische Volksart übertragen, aber in einem Sinne, der meines Erachtens in schroffem Gegensatz zur Wirklichkeit steht. Es ist da die Rede gewesen von »einem scharfen und darum ebenso räthselhaften Gepräge des indischen Wesens«[2]. Räthselhaft ist in der That das Bild, das von altindischem Geist und Wesen entworfen wird, räthselhaft der Einfluss, den der Boden auf diese Volksart ausgeübt haben soll. »Die Trennung der Inder von den Iraniern,« so schreibt Oldenberg[3], »war für die nach Südosten Ziehenden der Verzicht oder der letzte abschliessende Schritt zum Verzicht auf die Theilnahme an dem grossen Wettkampf der Völker gewesen, in welchem die gesunde Männlichkeit der westlichen Nationen herangereift ist. In der üppigen Mitte ihres neuen Heimathlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunklen Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Charakterzüge des Hinduthums in sich entwickelt, erschlafft durch das Klima, dem sich ihr Typus, in gemässigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen im Stande war, erschlafft nicht minder durch das thatenlose Geniessen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die grossen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muss fehlte. Die geistige Arbeit, welche unter diesem Volk gethan wurde, ist arm an Spuren jenes mühevollen Ringens, dem es allein beschieden ist, die Tiefen der Realität auszuschöpfen, die eigenen inneren Welten in kräftiger Freudigkeit heranzureifen. In spielender Leichtigkeit umspann man die Oberfläche der Dinge mit den Bildern, deren Ueberfülle der eigenen Phantasie entströmte, hier anmuthig, dort seltsam verschnörkelt, reich an Farben, arm an festen, energisch gezogenen Linien, bald in einander verschwimmend, bald sich wieder sondernd, in immer neuen Formen sich verschlingend.«

Man sollte wähnen, ein Volk von »Träumern«[4], von »Sonderlingen«

[1] a. a. O. S. 97.
[2] Vgl. zum Folgenden meinen Aufsatz in den Hist.-polit. Blättern 1894. S. 627 ff.
[3] Die Religion des Veda von Hermann Oldenberg. Berlin 1894. S. 2.
[4] Vgl. Hist.-polit. Blätter l. c.

vor sich zu sehen, ein Volk, dem auf der bunten Völkerbühne die Rolle des weltflüchtigen Asceten zugefallen war. In dem schwülen, feuchten, von der Natur üppig gesegneten Tropenlande träumte man die bleichen, stolzen Träume von einem eigenen Königthum in den ewigen Welten. Die bestehende Welt war nur ein Zauberbild, eine berückende Fatamorgana, deren schimmernde Pracht plötzlich zerfliesst. Begreiflich erscheint es, wenn der Inder sich frühe abwandte von dem, was zuvörderst ein Volk jung und gesund erhält, von der Arbeit um Heimath, Staat und Recht. Die besten Interessen und edelsten Ideale, die jedes gesunde Volksleben in seinen Tiefen ergreifen, sind ihm fremd. Wollen und Handeln wird überwuchert vom Denken. Die wahre Welt bleibt von der Gestalt der eigenen Träume verhüllt: Das wäre Altindien: Ein träumerisch-sinnend Geschlecht, ohne Thatkraft und Thatendrang, das in ein Gewebe massloser Phantasie sich einspinnt.

Hat die geographische Eigenart des indischen Culturbodens in dieser Weise massgebend auf die Entfaltung des ario-indischen Geisteslebens eingewirkt? Ich glaube nicht. Wohl besitzt Indien *einzelne* höchst charakteristische Erscheinungen, die sich mit diesem Bilde decken. Gewisse religiös-philosophische Richtungen liefern recht hervorstechende Züge zu dem Gesammtbilde des indischen Culturlebens. Aber es bleiben doch nur Detailzüge des grossen kulturhistorischen Tableau. Der Grundzug ist nicht »überhandnehmende geistige Erschlaffung«, »thatenloses Geniessen«, dem es versagt ist, »die Tiefen der Realität auszuschöpfen«, sondern er ist ein kräftiges Streben und Ringen auf allen Gebieten geistigen Schaffens. Nicht erschlaffend und entkräftigend hat die Ueppigkeit der neuen Heimath eingewirkt. Sie hat vielmehr die schlummernden Kräfte zu einer Vielseitigkeit und Originalität entwickelt, die nur von *einem* arischen Bruderstamm übertroffen wird. Wir gewahren kein träumerisch sinnend Ascetengeschlecht, das sich den grossen Problemen der Wirklickkeit entzieht, um in schlaffer Unthätigkeit in die betäubende Sphäre seines Mysticismus zu flüchten. Vor uns steht ein Volk, das mit kühner Entschlossenheit sich der Wirklichkeit zuwendet und in alle Verhältnisse des wirthschaftlichen Lebens thätig und fördernd eingreift. Es bewährt seine Kraft nicht blos in der Beantwortung metaphysischer Fragen, sondern zeigt sich schon in früher Zeit der Bewältigung wirthschaftlicher Probleme gewachsen. Nicht zufrieden mit der Ueberfülle, welche ihm ein günstiges Geschick gleichsam zugeworfen, sucht es den Reichthum des Bodens nach allen Seiten hin auszuwerthen. Die alten wirthschaftlichen Stufen einer primitiven Zeit haben kaum mehr eine Spur zurückgelassen. Alles ist überdeckt von den Blüthen einer fortschreitenden fruchtbaren Entwickelung. Mit dem Schwunge philosophischer Betrachtung wetteifert die Kühnheit eines unternehmenden Geistes auf allen Gebieten des Culturlebens. Ein kraftvolles Streben gibt sich zu

erkennen, Förderung aller Grundkräfte, welche die Blüthe des nationalen Lebens bedingen. Die unerschöpfliche Fruchtbarkeit des Bodens theilt sich gewissermassen dem Gebiete des Geistigen mit. Und auf diesem Boden, getragen von jenem gigantischen Streben, das sich allenthalben zu erkennen gibt, ist das grösste aller Epen, das Mahābhārata, entstanden. Es ist ein treues Abbild altindischer Cultur und ragt als eine der grossartigsten Schöpfungen aller Völker und Zeiten hervor.

Schon äusserlich unterscheidet es sich durch seinen wahrhaft gigantischen Umfang von allen verwandten Erzeugnissen der indischen Literatur, ja der Weltliteratur überhaupt. Das Rāmāyaṇa mit seinen 24 000 Strophen bietet nur ein bescheidenes Viertel vom Umfang unseres Epos. Im Rahmen des Mahābhārata könnten die Schöpfungen des klassischen und germanischen Alterthums, selbst in mehrfach erweiterter Gestalt, Aufnahme finden. Nehmen wir die Gesammtzahl der Verszeilen von Odyssee und Ilias als Massstab, so übertrifft das Epos Vyāsa's dasjenige von Homer um das Siebenfache. Daher vergleicht der Verfasser des einleitenden Abschnittes den Inhalt nicht unpassend mit den Weiten des Oceans. Wie eine weite Meeresfläche (vistīrṇaṃ lavaṇajalam) breite sich »das unvergleichliche, tiefsinnige, gewaltige Gedicht« aus; des Bootes der anukramaṇikā bedürfe man, um leicht und sicher die endlose Fläche zu durchmessen (sukhāvagāham . . . yathā plavena I 2, 396). Und in der That, Oceansweiten sind es, zu welchen der Strom der epischen Erzählung anschwillt.

Doch ungleich eigenartiger zeigt sich das Mahābhārata in seiner inneren Ausgestaltung, in jener Verschmelzung von erzählendem und belehrendem Element. Diese Verbindung weckt geradezu den Anschein, als sei das Epos von fremdartigen, encyklopädischen Bestrebungen überwuchert, von Tendenzen beeinflusst worden, denen die epische Sage nur mehr als Vehikel diente, um dem Epos die ganze Fülle didaktischen Stoffes zuzuführen. Unwillkürlich drängt sich hier das Bild der Weite und Wildniss eines Urwaldes auf, wenn sich der Leser in der Massenhaftigkeit der Episoden und belehrenden Abschnitte zu verlieren beginnt. Wer wird der Vermuthung ihre Berechtigung absprechen, dass viele Generationen vorüber gezogen sein müssen, bevor die ungemessenen Urwaldstrecken mit dem üppig wuchernden Schlingwerk überdeckt wurden? Geschlecht um Geschlecht mag hier die Schätze seiner Schulweisheit zusammen getragen und in einer rudis indigestaque moles aufgespeichert haben. Schon Lassen hat uns die belehrenden Abschnitte geschildert »als ein Labyrinth der ringsum aufgeschossenen wuchernden Wälder, durch welche die ursprüngliche Sage, der grosse Kampf, nur mit Mühe sich hindurch windet und nur zu oft in ihrem Fortschritt gehemmt wird«[1]). Die

[1]) Chr. Lassen, Ind. Alterthumskunde I², S. 583.

Anlage des Mahābhārata ist einerseits eine encyklopädisch-didaktische und andererseits eine ächt epische.

Von dem didaktischen Element bemerkt Lassen, es sei »dies kein zufälliger Anwuchs«, das Epos verfolge »nicht rein dichterische Zwecke, sondern auch didaktische« [1]). Er beruft sich hierfür allerdings einzig auf das Selbstzeugniss des Mahābhārata I, 1, welches dem Epos die »bewusste Absicht« beilegt, ein Lehrbuch sein zu wollen. »Das grosse Werk behauptet, in sich alle Erzählungen der Vorwelt zu umfassen, über alle Interessen des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens zu belehren [2]).« Kann nun zwar dieses Selbstzeugniss nicht die Ursprünglichkeit und das gleiche Alter mit den übrigen Theilen des Epos beanspruchen, so kommt ihm nichtsdestoweniger der Werth eines alten, vielleicht sehr alten Zeugnisses zu. Auf jeden Fall aber spiegelt sich in dem einleitenden Parvan das treueste Bild jenes episch-didaktischen Charakters wider, welchen das heutige Epos besitzt. Das Mahābhārata macht sich dort zu einer Fundgrube, einer Encyklopädie des gesammten Wissens. Es hat die Fülle des alten Purāṇa- und Itihāsa-Schatzes in sich aufgenommen, so dass von seinem Reichthum die Dichter leben [3]). Im Bereiche seines Stoffes leben und schaffen sie, wie die Geschöpfe im Bereiche der Luft (antarikshasya vishaye prajā iva I 2, 386). Alle Arten der Dichtung hängen von dem Kāvya des Mahābhārata ab, wie die drei Lebensstände von dem Stande des tugendhaften Hausvaters (sādhor iva grihasthasya çeshās traya ivāçramāḥ I 2, 390). Das Mahābhārata will eine Smṛiti, ein Pflichtencodex sein, der den vollen Inhalt des Caturvarga erschöpft [4]). Kürzer und treffender liesse sich die belehrende Seite des heutigen Epos nicht zum Ausdruck bringen. Was jene Strophen als Absicht (mit Recht oder Unrecht, bleibe einstweilen dahin gestellt) dem Mahābhārata beilegen, sehen wir thatsächlich in ihm verwirklicht.

Parallel zu dieser belehrenden Seite treten scharf und bestimmt die Grundlinien einer wahrhaft epischen Erzählung hervor. Aecht poetische Kraft entfaltet sich in den Schilderungen. In den Wechselgesprächen zeichnen sich die Charaktere mit einer Frische und Natürlichkeit, die nur wahrem Dichtergenie eigenthümlich ist. Bhīma's Charakter wird mit einem Humor geschildert, der seinesgleichen in der ganzen Kāvya-Literatur sucht. Duryodhana's und Draupadī's Charaktere sind wahre Meisterstücke episch-dramatischer Schilderung. In der Einfachheit und Hoheit, der Lebendigkeit und Urwüchsigkeit

---

[1]) I. A. I², S. 584.

[2]) anāçritye 'dam ākhyānaṃ kathā bhuvi na vidyate I 2, 37, vgl. I 2, 388.

[3]) tad etad bhāratam nāma kavibhis tū 'pajīvyate I 2, 38.

[4]) dharme cā 'rthe ca kāme ca mokshe ca bharatarshabha
yad ihā 'sti tad anyatra yan ne 'hā 'sti na tat kvacit I 62, 53.

liegt das Bezaubernde der Mahābhārata-Poesie. Ein frischer, duftender Waldeshauch weht uns entgegen. Wohl kann sich das Epos in der Feinheit der Sprache und Technik nicht mit dem Kāvya messen. Aber es besitzt in den erwähnten Eigenschaften einen Vorzug, der von keinem Kavirāja erreicht worden ist. — So folgt denn der Leser mit Spannung den wechselvollen Ereignissen. Er bewundert die Schönheit und Mannigfaltigkeit der Schilderung in der leidenschaftlichen Sprache der Draupadī und rührenden Klage der Kuntī, in der königlichen Selbstbeherrschung Yudhishṭhira's und dem diabolischen Hasse Duryodhana's, in dem wilden Toben des Kraftmenschen Bhīma und in dem besonnenen Heldenmuthe und Adel des göttlich verklärten Arjuna, bis plötzlich eine ernüchternde moralphilosophische Darstellung ihn in die ganze Oede breitester Didaktik zurückschleudert.

Woher diese eigenthümliche Verschmelzung, diese räthselhafte Gegensätzlichkeit? In der Beantwortung dieser Frage löst sich ein bedeutsames Problem aus Altindiens Cultur- und Literaturgeschichte. Man beachte vorerst. Nicht in den vielen eingestreuten Episoden als solchen, nicht in der Verwerthung des ethischen Lehrgehaltes an sich liegt das Eigenartige des Mahābhārata. Solche Elemente begegnen uns in allen Epen. Der Epopöe ist es überhaupt eigen, ein in sich bedeutsames Ereigniss mit einer so reichen Fülle interessanter Situationen, Thaten, Personen zu umgeben, dass sich aus denselben ein malerisches Bild des Völker- und Menschenlebens gewinnen lässt. Sie umspannt gewissermassen die ganze kulturhistorische, die religiöse und sociale Entwickelung des Volkes, aus der sie hervorgeht. Da bietet sich denn ein Stoff von unerschöpflicher Fülle, der durch künstlerische Auswahl und Gruppierung zu einer ganzen Welt von idealen Gestalten, von Handlungen und Ereignissen umgeschaffen werden kann. Auf diese Weise vertieft der Dichter seinen Stoff. Die Epopöe wird ein mächtiger Hebel der geistigen und nationalen Bildung und gleichzeitig ein Denkmal der Cultur und Denkungsart eines Volkes.

Beim Mahābhārata jedoch liegt die Sache wesentlich anders. Die Masse des belehrenden Elementes steht in gar keinem Verhältniss zu dem epischen. In anderen Epen nimmt das erstere eine untergeordnete Stellung ein. Im Mahābhārata hingegen wechselt es nicht blos voll- und gleichberechtigt mit dem erzählenden Theile ab; es nimmt geradezu eine beherrschende Stellung ein. Auf welchem Wege ist der didaktische Gehalt zu diesem Umfang, zu dieser Bedeutung gelangt?

Nicht wenigen dürfte diese Frage überflüssig erscheinen. Und warum noch gar von einer räthselhaften Verschmelzung des epischen und didaktischen Elementes reden, da doch des Räthsels Lösung so nahe liegt in der Annahme späterer Zusätze und Erweiterungen?

Ich gestehe zu, dass diese Annahme eine sententia communis geworden, dass sie von den namhaftesten Kennern unseres Epos vertreten wird. Lassen[1]) spricht von »einer grossen Masse angewachsenen Stoffes, welche den alten Kern des Gedichtes umschliesst«. Wilson[2]) nennt es »evidently a work of various periods«. Goldstücker[3]) findet darin »a collection of literary products belonging to widely distant periods«. M. Müller[4]) unterscheidet »ancient and modern parts« und Abschnitte »retouched by the hand of late compilers«. Die »Academischen Vorlesungen«[5]) erblicken darin nur »spätere Zusätze rein didaktischen Inhalts, zu dem Behufe eingefügt, um dem Kriegerstande alle mögliche Belehrung zu geben«. Da mag es fast anmassend erscheinen, gegen diesen »feststehenden Satz« einen leisen Zweifel aufkommen zu lassen. Holtzmann spricht sogar von einem obersten Grundsatz. »Den obersten Grundsatz der inneren Kritik des Mahābhārata hat Franz Bopp bereits 1829 (Sündfluth, Einl. S. 25) ausgesprochen: nicht alle Theile des Epos sind von gleichem Alter, viele sind spätere Einschaltungen, manche mögen aber auch weit über die Zeit der Abfassung oder Sammlung des Gedichtes hinausreichen[6]).« Ich trage kein Bedenken, diesen »obersten Grundsatz« als das πρῶτον ψεῦδος der Mahābhārata-Forschung zu bezeichnen. Keineswegs leugne ich die Wahrscheinlichkeit, dass das Epos Aelteres und Jüngeres vereinigt. Aber dies Aeltere und Jüngere muss erst bewiesen werden. Aus sich selbst ist dieser »oberste Grundsatz« doch nicht so einleuchtend, dass er keiner weiteren Stütze mehr bedürfte. Liesse sich nicht mit ebenso viel Recht die Möglichkeit denken, dass eine einheitliche Diaskeuase ältere und jüngere Erzählungen, die sie den mannigfachsten Quellen entlehnte, zu einem Ganzen vereinigte, ohne die Eigenthümlichkeit des sprachlichen und stilistischen Colorits zu zerstören? In diesem Falle wären ältere und jüngere Erzählungen gleichzeitig Theile des Epos geworden. Und trotz der Ungleichartigkeit und der Verschiedenheit des Alters dürften wir das jüngere Element nicht schlechthin ein »späteres Einschiebsel« nennen. Und wenn sich nun nachweisen liesse, dass das Jüngere schon frühe, vielleicht schon im vierten, fünften Jahrhundert v. Chr., mit dem Epos vereinigt war, was könnte uns dann jener »oberste Grundsatz« nützen? Doch ich will den Ergebnissen der Untersuchung nicht vorgreifen. Als Resultat einer streng

---

[1]) I. A. I², S. 583.

[2]) Vishṇupurāṇa, Introd., ed. Hall, S. 20.

[3]) Mānava Kalpasūtra, S. 31.

[4]) History of Ancient Sanscrit-Literature, p. 36.

[5]) Albr. Weber, Acad. Vorlesungen über Ind. Literaturgeschichte. 2. Aufl. Bd. I, S. 204. Vgl. A. Holtzmann, Zur Geschichte und Kritik des Mahābhārata, S. 6.

[6]) Holtzmann, Mahābhārata Bd. IV, S. 177.

durchgeführten Untersuchung lasse ich die Annahme älterer und jüngerer Theile gelten. Als Princip an die Spitze der Untersuchung gestellt, kann sie die Sache nur verdunkeln und verwirren. Aber wie steht es mit einer solchen Untersuchung?

So nahe liegend der Gedanke scheinen mag, dass die vielen belehrenden Abschnitte nur Anschwemmungen sind, welche die sich kreuzenden religiös-sektarischen Strömungen dem ursprünglichen epischen Grund zuführten; er darf trotz aller »Selbstverständlichkeit« nicht zum Ausgangspunkt der historisch-philologischen Kritik gemacht werden. Den besten Beweis hierfür liefert die Methode, die sich jenen feststehenden Satz zum obersten Axiom wählte. Was hat sie zu Stande gebracht? Kaum wage ich zu erinnern an die Ansicht eines berühmten Lehrbuches, die auch in der neuen Auflage keine Berechtigung erhielt: »dass drei Viertel des Mahābhārata überhaupt nicht dazu gehören und nur äusserst lose damit sowohl als untereinander in Verbindung stehen«, ja dass »hievon noch zwei Drittel als nicht ursprünglich auszuscheiden sind«. Von den hunderttausend çloka blieben da knapp 8000 als ursprüngliche übrig. Die neuesten Ergebnisse liegen in den Forschungen des jüngeren Holtzmann vor. Für ihre Beurtheilung verweise ich auf die bekannten Besprechungen[1]). Solche Resultate sind kaum geeignet die Methode dieser Untersuchungen zu empfehlen. Man kann die Versuche, das Problem des Mahābhārata zu lösen, unter zwei Gruppen zusammenfassen. Die einen suchten für die Erzählungen des Epos Anknüpfungspunkte in der älteren vedischen Literatur. Andere bemühten sich, das ältere ursprüngliche Element von den späteren Erweiterungen zu unterscheiden. Der ersten Richtung gehören mehrere Untersuchungen Weber's und Ludwig's an. In der zweiten Gruppe hat Sörensen den unstreitig wichtigsten Beitrag geliefert. Aber wie steht es mit den Ergebnissen dieser äusseren und inneren Kritik? Wenn ich die Frage stelle: Lässt sich die Haupterzählung des Epos, und darunter verstehe ich einzig die Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Sage, wenigstens in ihren allgemeinsten Umrissen in der älteren oder jüngeren vedischen Literatur nachweisen, so antwortet Weber im Jahre 1852[2]): »Nirgendwo in den Brāhmaṇa und Sūtra findet sich eine Spur von ihnen«. Und daraus folgert er, »dass die Pāṇḍava ursprünglich überhaupt nicht zu der Mahābhārata-Sage gehören, sondern erst später damit in Verbindung gesetzt sind«. Und nicht anders lautet die Antwort desselben Gelehrten vierzig Jahre später[3]) auf Grund der umfassendsten Literaturkenntniss:

---

[1]) Hopkins: A. I. of Phil. 13, IV Dez. 1892; Lévi, Revue-Critique (1893) Nr. 15, p. 277; Jacobi G. G. A. 1892, S. 625.

[2]) Albr. Weber, I. L.[2], S. 151.

[3]) Albr. Weber, Epische im Vedischen Ritual, Sitzungsberichte der Berl. Acad. der Wissensch. 1891. S. 806.

»Die den eigentlichen Vorwurf des Mahābhārata bildenden Sagenstoffe haben in den vedischen Ritualtexten keine Stelle, obschon einige der dazu gehörigen Namen sich darin finden«. Es bleiben also blos Einzelsagen, Einzellegenden, vereinzelte Namen übrig; die Kernsage, die Hauptträger des epischen Ereignisses fehlen gänzlich. Nicht anders fällt das Ergebniss der Forschungen Ludwig's aus. Ludwig's Arbeiten gehören zu dem Gründlichsten, was über das Mahābhārata geschrieben ist. Dieser Forscher meint [1]), wenn es gelingt »nach rückwärts einen noch so dünnen, wenn nur haltbaren Faden zu spinnen, einen noch so schmalen, wenn nur sicheren, auf unzweideutigen Texten beruhenden Pfad zu finden, so haben wir damit die vedische Zeit in eine thatsächlich constatierte Verbindung mit einer andern literarischen Erscheinung Indiens gebracht, die gleichfalls Elemente eines historischen Ursprungs unverkennbar trägt«. Ist es ihm gelungen »einen noch so dünnen, wenn nur haltbaren Faden zu spinnen«?

»Ueber die älteste Gestalt des Epos Vermuthungen zu wagen, wäre fruchtlos; so viel ist aber klar, dass je weiter die Untersuchung fortschreitet, desto mehr der Schein der Geschichtlichkeit schwindet.« Wohl hat das Mahābhārata auch nach Ludwig »eine Hauptwurzel in den Verhältnissen, die aus der vedischen Zeit sich fortgesetzt haben« [2]). Aber »dass Pāṇḍu nicht als historisch gelten kann, ist gewiss«. Ebenso sicher ist, dass den vedischen Quellen Yudhishṭhira, Arjuna, Sahadeva, Nakula nicht als »Pāṇḍava-Brüder« bekannt sind. Es kann auch gar kein historischer Grund gefunden werden, weshalb die vier oben erwähnten Yudhishṭhira, Arjuna, Sahadeva, Nakula, die einer unanfechtbaren (?) Nachricht zu Folge verschiedenen Stämmen angehörten, unter dem patron. Namen Pāṇḍava zusammengefasst worden sind. Hiermit zerfällt die ganze Grundlage der Handlung; der Krieg kann kein Familienkrieg zwischen Brudersöhnen gewesen sein.« Mit dem Wegfal Pāṇḍu's »bricht natürlicherweise das ganze Gebäude der epischen Darstellung zusammen«. (S. 11.) Mögen auch Vicitravīrya und Dhṛitarāshṭra auf Grund vedischer Nachrichten im Gegensatz zu Pāṇḍu »Geschichtlichkeit« beanspruchen, so lässt sich für das Epos in seinen wesentlichen Grundlagen kein Anknüpfungspunkt in den vedischen Schriften gewinnen. Es bleibt ferner »eine nicht unbedeutende Menge von Einzelheiten, Charakterzügen, Persönlichkeiten unerledigt, die in höchst wesentlicher Weise mit zu dem Ganzen des Epos gehören und auf die Handlung in so hohem Maasse bestimmend einwirken,

---

[1]) A. Ludwig, Ueber das Verhältniss des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahābhārata. Abh. der Königl. Böhm. Ges. der Wiss. VI. Folge 12. Bd. Prag 1884. S. 3.

[2]) a. a. O. S. 3.

dass ohne sie dieselbe eine wesentlich andere Gestalt haben müsste«. Wollen wir also aufrichtig sein, so müssen wir eingestehen, dass sich vom Veda und den vedischen Schriften aus die Grundlage des Mahābhārata nicht ermitteln liess. Dieser Weg der äusseren Kritik führt nicht zum Ziel. Eröffnet nun die innere Kritik »einen wenn auch schmalen, so doch sicheren Pfad?« Max Müller schrieb vor vierzig Jahren (Anc. S. Lit. p. 36): We are not yet able to decide critically which parts of these poems are ancient and which are modern and post-buddhistic or at least retouched by the hands of late compilers and editors; dasselbe gilt noch heute. Fragen wir: welche Stücke sind als Theile des Mahābhārata älter, welche jünger, so müssen wir bekennen, dass die Kritik in dieser Frage um keinen Schritt der Lösung näher gerückt ist. Seit fünfzig Jahren spricht man von älteren und jüngeren Bestandtheilen, ohne auch nur ein einziges unbedingt zuverlässiges Kriterium angeben zu können, um das Jüngere von dem Aelteren zu unterscheiden. M. Müller glaubte auf Lassen's characteristic marks hinweisen zu können, by which the modern parts of the Mahābhārata can be distinguished from the more ancient. Dass diese charakteristischen Merkmale für eine kritisch sichtende Erkenntniss unbrauchbar geblieben sind, bedarf kaum der Erwähnung. Mit kritischen Normen, wie »Je einfacher, desto ursprünglicher« lässt sich nichts anfangen. Wohl am besten hat noch Goldstücker die massgebenden Gesichtspunkte zur Beurtheilung des Alten und Neuen in die Worte zusammengefasst: »That this huge composition was not the work of one single individual, but a production of successive ages, clearly results from the multifariousness of its contents, from the difference of style which characterises its various parts and even from the contradictions, which disturb its harmony [1]).« Goldstücker stützt sich demnach auf die im Epos vorkommenden Widersprüche, auf die Verschiedenheit des Stils, auf die bunte Mannigfaltigkeit des Inhalts.

Ich will hier nicht in eine Einzelprüfung dieser Kriterien eintreten, sondern nur zeigen, dass die Mahābhārata-Kritik auch von diesen Kriterien nicht ausgehen kann.

Was zunächst die Widersprüche betrifft, so müssten diese doch vor allem einmal nachgewiesen werden. Man scheint aber die Existenz derselben für so selbstverständlich zu halten, dass man sich der Mühe des Einzelbeweises überhoben glaubt. Die Widersprüche, welche Holtzmann (S. 5 »Zur Geschichte und Kritik«) hervorhebt, sind so harmlos, dass sie für die Beurtheilung des Ganzen gar nicht in Betracht kommen. Weiterhin möchte ich darauf hinweisen, dass es stets unzuverlässig ist, einzig aus vorgeblichen

[1]) Theod. Goldstücker, Literary Remains, London 1879 vol. I, p. 102, 103.

Widersprüchen die Unächtheit oder Nichtursprünglichkeit eines Textabschnittes abzuleiten. Dieses Kriterium muss aber ganz zurücktreten bei einem Werke, das sich äusserlich schon durch eine ausgesprochen encyklopädische Tendenz charakterisiert. Sollten nun gar noch episches und didaktisches Element in einem inneren Zusammenhang stehen, d. h. war die Dichtung bestrebt, das Epos zu einem erzählenden und belehrenden Volksbuche zu gestalten, das in einem Sammelwerke die Fülle des didaktischen Stoffes vereinigte, so waren Widersprüche nicht blos möglich, sondern geradezu unvermeidlich. Wenn daher sichere Merkmale auf einen einheitlichen Ursprung des Epos in seinem encyklopädischen Charakter hinweisen, dann können Widersprüche nicht das Kriterium der Unächtheit oder der Nichtursprünglichkeit bilden. In diesem Falle kann der Wiederspruch ebensogut auf die ursprüngliche Quelle zurück gehen; und es müsste erst bewiesen werden, dass die Diaskeuase bestrebt gewesen ist, bestrebt sein musste, die widersprechenden Darstellungen, welche sie aus den verschiedenen Quellen für ihren Zweck verwerthete, auszugleichen. Lag es in ihrer Absicht, nach älteren Vorbildern einen »fünften Veda, einen Veda der Veda« (pañcamo vedānāṃ vedaḥ Chānd. Up. VII 1, 2) zu schaffen, der die Fülle des Itihāsa-Purāṇa-Gehaltes umschloss, dann konnten abweichende Darstellungen nicht ausgeschlossen bleiben. — Weiterhin aber ist doch zu betonen, dass speciell in dem ächt epischen Theile die Widersprüche durchaus nicht so zahlreich sind, wie man nach Holtzmann's Ausführungen vermuthen sollte. Eine aufmerksame und allseitige Untersuchung, welche dem Charakter des Ganzen Rechnung trägt, wird manchen Widerspruch entfernen können. — Und wenn sich dann zuletzt doch noch unausgleichbare Widersprüche aufdecken lassen, so deuten sie zunächst blos auf den Einschub des betreffenden Abschnittes hin, berühren aber nicht den Kern der Frage, d. h. sie gestatten noch keinen Rückschluss auf die Fülle und Mannigfaltigkeit des Rechtsgehaltes. Und darauf muss es der Kritik in erster Linie ankommen. Sörensen [1]) suchte mit grossem Fleisse die älteren und jüngeren Bestandtheile zu unterscheiden. Aber zunächst hat er die beiden Fragen nicht aus einander gehalten, ob eine Erzählung in sich selbst, verglichen mit anderen Legenden, ein älteres Gepräge trägt, und ob sie als Theil des Epos, d. h. in ihrer Zugehörigkeit zu dem Ganzen ein Früher oder Später zulässt. Es kann eine Legende in ihren grammatischen und stilistischen Eigenthümlichkeiten älter sein, und doch als Bestandtheil des Epos mit jüngeren Theilen gleichalterig bleiben. Doch davon später. Was ich am meisten bei Sörensen vermisse, das sind feste objektive Kriterien. Er sucht überall einen »natürlichen« Zusammenhang der einzelnen Theile zu

[1]) Sören Sörensen, Om Mahābhārata's Stilling i den Indiske Literatur. Kjöbenhavn 1883.

gewinnen, und was der Natürlichkeit des Zusammenhanges zu widerstreben scheint, wird als »verdächtig« ausgeschieden. Hier ist ein Theil »nimis artificiose« eingeschoben. Dort wird Krishṇa allzuviel als Gott gepriesen, und darum ist der Abschnitt verdächtig. Hier genügt das Trishṭubhmetrum, um eine Partie als später zu bezeichnen. Dort ist es die Länge und Weitschweifigkeit der Rede, welche den Verdacht der Interpolation weckt. Alles wird von gewissen subjectiven Kriterien abhängig gemacht. Die objective Grundlage fehlt dieser Art von Textkritik. Was dem Einen »künstlich« »unnatürlich« scheint, daran wird ein Anderer vielleicht keinen Anstoss nehmen. Wer behält Recht?

Eine besondere Art von Widersprüchen ist in der Gegensätzlichkeit der Sitten und Gebräuche, der socialen Zustände, der religiösen Begriffe gefunden worden. Dies wird namentlich von Holtzmann [1]) betont. »Die Helden des Gedichtes«, sagt Max Müller Anc. Sanscr. Lit. S. 46, »athmen eine ganz andere intellektuelle und religiöse Atmosphäre als die Dichter, welche das Werk sammelten und abschlossen, letztere änderten und verwischten den epischen Charakter des Werkes durch ihre didaktische Tendenz, sie waren clearly Brahmans, brought up in the strict school of the Laws of Manu«. Und Goldstücker Hindu Epic Poetry S. 35 sagt: »we take it for granted that the Mahābhārata is a traditional record of an early period of Hindu history, compiled, however, by eminent men of the Brahmanical caste ... the chief object of all these editors, arrangers and modellers, always remained the same, to demonstrate the necessity and the sanctity of the Brahmanical law«. Nun weist Holtzmann auf eine Reihe von Erscheinungen der Sitte hin, die in ausgesprochenem Gegensatz zu den an anderen Stellen des Mahābhārata geltend gemachten Rechtssätzen stehen. »Im Epos spielen zwei Brahmanen Droṇa und Açvatthāman, Vater und Sohn, eine Hauptrolle als tapfere Krieger.« Aber der Brahmane, welcher dem Geschäfte des Krieges nachgeht, heisst es XII, 64, 4, soll in diesem Leben getötet werden und nach dem Tode fährt er zur Hölle. Daraus ergibt sich für Holtzmann, »dass die Sammler und Redaktoren dieses Factum nicht erfunden, sondern missmuthig genug aus dem alten Gedicht herüber genommen; dass sie dieses Verhältniss nicht zu ändern wagten, konnte seinen Grund nur in der allgemeinen Verbreitung der Sage haben«. Holtzmann vergisst nur Eines, dass Manu und mit ihm alle anderen Çāstrakārin, welche aufs Schärfste die Vermengung der Berufsthätigkeit verurtheilen, gleichzeitig dem Brahmanen die Ausübung des Kriegshandwerks für die Zeit der Noth ausdrücklich gestatten. So heisst es Manu X, 81:

ajīvaṃs tu yathoktena brāhmaṇaḥ svena karmaṇā
jīvet kshatriyadharmeṇa sa hy asya pratyanantaraḥ.

[1]) Mahābhārata Bd. I, S. 16.

Nun aber finden sich Droṇa und Açvatthāman in dieser, vom Rechte berücksichtigten Lage (āpadi). Hören wir Holtzmann selbst: »Aus einer der vornehmsten Familie der Brahmanen, der des Angiras, abstammend, haben sie sich aus Armuth dem Kriegerstande angeschlossen X, 3, 21, vgl. X, 7, 56. Als Açvatthāman noch ein Knäblein war, sehnte er sich nach frischer Milch und sein Vater war zu arm, ihm solche zu verschaffen I, 131, 51; Dies war für Droṇa die Veranlassung bei Drupada und später bei Bhīshma als Lehrer des Kriegerhandwerkes in Dienst zu treten«. Also handeln Droṇa und Açvatthāman nach der Norm des Rechtes; die feindliche Partei aber lässt diese Rechtssatzung unberücksichtigt, wenn sie den beiden Brahmanen aus dem Kriegerhandwerk einen Vorwurf macht. Liegt nicht ferner in diesem brahmanischen Helden etwas Interessantes für den Dichter, der alte Kämpfe, alte Zeiten schildern will? Warum sollte es ihm verwehrt gewesen sein, eine so charakteristische Persönlichkeit in den Kreis der Helden einzuführen? Sie hat etwas Ausserordentliches, wie Alles im Mahābhārata. Ihre Erscheinung entspricht aber dem Gesammtcharakter. Und es ist durchaus passend, dass gerade ein Sprössling der Brahmanenfamilie es sein soll, der den Arjuna in die Geheimnisse des çastram einweiht. Allerdings verlangt das Recht, dass sich der Brahmane auch als Krieger des Blutvergiessens enthalte. Aber was gestattet nicht das Çāstra für ausserordentliche Fälle! Dinge, die sonst Verlust der Brahmanenwürde herbeiführen, sind dann heilig und erlaubt. Man vergleiche nur Manu X, 105. Ajīgarta vergreift sich an dem eigenen Sohne und begeht keine Sünde. Vāmadeva, Bharadvāja, Viçvamitra, alles Typen streng brahmanischer Observanz lassen sich die gröbsten Çāstra-Uebertretungen zu Schulden kommen und werden von Manu selbst gerechtfertigt. Auch hier im Mahābhārata handelt es sich um eine ganz ausserordentliche Lage, um Verhältnisse, die den Gebrauch der Waffen rechtfertigen können. Wir wollen also nicht strenger sein als Manu. Dass Droṇa's Gegner ihm mit dem Buchstaben des Çāstra die Waffe entwinden wollen, ist recht natürlich. Es ist eine sehr leichte Art, sich des Gegners zu entledigen. Beweist das aber etwas für eine ältere Fassung der Droṇa-Erzählung? Aehnlich verhält es sich mit dem Priesterhelden Kṛipa, dem Schwager des Droṇa. Diese Gestalten, in denen priesterliche Würde und Heldenkraft sich vereinigt, bringen einen neuen, frischen, volksthümlichen Zug in das Epos: Warum sollte sich der Dichter diese Gestalten nicht haben schaffen können, unbeschadet der Rechtsbestimmungen? Jedenfalls können sie kein Kriterium des Aelteren und Jüngeren bilden.

Weiterhin wird auf die Mischehen zwischen Personen verschiedener Kasten hingewiesen, es sei wenig glaublich, dass sie in einem Werke, welches als ein Spiegel der vor den Augen der Götter und der Brahmanen wohlgefälligen

Lebensordnung dienen sollte, Beispiele von Heirathen zwischen Königen und Brahmanentöchtern erfunden hätten. Die Verbindungen, welche Holtzmann namhaft macht, stehen allerdings in scharfem Gegensatz zum Rechte des Çâstra. Ich gebe Holtzmann auch zu, dass es sich hier möglicher Weise um ältere Erzählungen handelt, welche neben jüngeren Legenden in den Rahmen des Mahâbhârata aufgenommen wurden. Aber es wäre ein durchaus irriger Schluss, wollte man annehmen, dass die Vermischung der Kasten in dem beschriebenen Umfang damals allgemein erlaubt war, weil der Dichter solche Dinge erzählen konnte. Der altindische Sittencodex hat ein doppeltes Mass für die Götter und Menschen, für die Rishi und gewöhnlichen Sterblichen. Den tugendhaften Rishi's, so heisst es, war vieles erlaubt, was einem späteren der Ungebundenheit fröhnenden Geschlecht untersagt wurde. Nehmen wir also auch an, dass zur Zeit der Abfassung des Mahâbhârata die Kastengesetze in ihrer ganzen rigorosen Strenge bestanden, so konnte eine Dichtung, die alte Zeiten, alte Sitten schildert, solche Erzählungen aufnehmen, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, die ältere Sitte damit schlechthin zu sanctionieren. Allerdings in weit späterer Zeit war in dieser Beziehung die Sitte so streng geworden, dass ein Kumârila sich nicht scheut, Arjuna und Krishna zu tadeln, und so würde im siebenten Jahrhundert nach Christus ein Dichter vielleicht Bedenken getragen haben, seine Dichtung mit solchen alterthümlichen Legenden auszuschmücken. Wenn aber die Abfassung des Mahâbhârata vielleicht um tausend Jahre älter ist, möglicher Weise dem vierten, fünften Jahrhundert vor Christus angehört, dann brauchte ein Dichter die Kritik seiner Zeit nicht so empfindsam zu fürchten. Bezeugt uns doch das Mahâbhârata in seinem Erbrecht, dass gerade in jener Beziehung die Sitte und Gewohnheit zu seiner Zeit noch mächtiger war, als der Rechtssatz des Çâstra, dass trotz aller entgegenstehenden Verbote die Schranke nur allzuleicht durchbrochen wurde. In den erbrechtlichen Bestimmungen liegt uns dafür die sprechendste Illustration vor. Allerdings wird die Mischung der Kasten keineswegs günstig beurtheilt. Aber gleichzeitig bietet das Mahâbhârata ein scharf entwickeltes System abstufender Vertheilung, das alle Arten der Kastenmischung berücksichtigt. Ein solches System konnte sich blos auf dem Boden der Wirklichkeit entwickeln. Der Drang des Lebens, die praktische Nothwendigkeit schuf dieses Recht. Das Recht ist eben ein Produkt der lebendigen Wirklichkeit. In steter Abhängigkeit von dem Charakter, der Bildungsstufe, den materiellen Verhältnissen des Volkes verläuft die Bildungsgeschichte des Rechts. Eine Dichtung also, welche in den erbrechtlichen Bestimmungen gerade der Kastenmischung noch eine so weitgehende Berücksichtigung schenkte, konnte recht wohl gleichzeitig Erzählungen aufnehmen, deren Sitten einer älteren Zeit angehören. Jedenfalls liegen hier nicht solche

Gegensätze vor, welche ein unbedingtes Kriterium des Aelteren und Jüngeren begründen.

Noch mehr gilt dies von den verschiedenen älteren Formen der Eheschliessung, auf welche Holtzmann ein so grosses Gewicht legt, und von den Bestimmungen des Familienrechtes. In wunderlichster Weise durchkreuzen sich allerdings im Mahābhārata alte, älteste Sitte und späteres Recht. Der Ehe durch Raub steht die legitime Form der Ṛishi gegenüber, dem Kaufe die feierliche Selbstwahl. Das Recht auf Theilung wird hier eingehend entwickelt; dort wird die Theilung unter Brüdern auf das schärfste verurtheilt. Alle Gegensätze der Sitte scheinen im Mahābhārata vertreten. Beweist nun der Gebrauch der Rākshasa-Form, dass die entsprechende Erzählung älter als eine andere ist, in welcher Asura oder Prājāpatya eingeführt wird? dann wären wir genöthigt viele Legenden in eine Zeit zu verlegen, welche selbst über die Periode des Ṛigveda weit hinausragt. Als Sitte war die Rākshasa-Ehe schon in der ältesten vedischen Zeit ausgestorben. In der Liste der Eheformen wurde sie nur als erstarrte Rechtssitte weitergeführt. — Soll die Brautwerbung mit Kauf ein Kriterium des Aelteren sein? Das dreizehnte Buch beweist, welche praktische Bedeutung die Kaufehe zur Zeit der Mahābhārata-Diaskeuase hatte. In mehreren Erzählungen wird die Leviratsehe lebhaft empfohlen. Manu aber verurtheilt niyoga. Gehören darum jene Erzählungen noch einer Zeit an, in welcher niyoga als einziges Rechtsinstitut herrschte, das in Ermangelung des aurasa einen subsidiären Sohn vermitteln sollte? Keineswegs, denn schon im Ṛigveda finden wir deutliche Spuren, dass sich neben niyoga das höhere Rechtsinstitut der Ankindung entwickelt hatte. Der Rechtssatz, dass die Frau asvatantrā ist, begegnet uns in allen, auch den ältesten dharmasūtra als oberstes Princip des strīdharma. Das setzt aber eine lange Zeit der Geltung voraus, denn solche, tief ins praktische Leben eingreifenden Sätze werden nicht plötzlich zur massgebenden Norm, sie setzen eine Periode der Entwickelung voraus. Zudem betonten die alten Rechtslehrer stets, dass das Recht sich auf das geltende Gewohnheitsrecht stütze. Wie alt müssten demnach jene von Holtzmann angeführten, Legenden und Erzählungen sein, in welchen das Weib eine freiere Stellung einnimmt, wenn die Gegensätzlichkeit, der Abstand der Sitte ein Kriterium des Aelteren und Jüngeren wäre? Vielleicht geriethen wir dabei in die vorvedische Zeit. Ich beschränke mich hier auf diese allgemeinen Bemerkungen. Die anscheinenden Verschiedenheiten »der intellectuellen und religiösen Atmosphäre« sind kein untrügliches Kriterium, dass das Mahābhārata the product of successive ages ist. Auf die religiösen Gegensätze, welche das Mahābhārata widerspiegelt, will ich hier nicht eingehen. An einer anderen Stelle werde ich die religiös-philosophischen Strömungen behandeln. Das erwähnte Kriterium führt nicht

aus dem Labyrinth der anscheinenden Widersprüche und Gegensätze heraus, sondern mit methodischer Schärfe angewandt, treibt es den Forscher erst recht in ein Labyrinth von Widersprüchen, aus dem er keinen Ausweg findet.

Aber liegen denn die einzelnen Theile des Mahābhārata in Sprache, Stil, Metrik so weit aus einander? Keineswegs. Als Ganzes verräth das Mahābhārata sowohl in seinem epischen als in seinem didaktischen Element ein durchaus einheitliches Colorit. Sprache, Stil, Metrik besitzen ihre charakteristischen Eigenthümlichkeiten, aber diese vertheilen sich auf das ganze Epos, wenn auch nicht immer in dem gleichen numerischen Umfang. In jüngster Zeit sind vielfach statistische Untersuchungen gemacht worden, und auf ein numerisches Mehr oder Weniger wurden die weitreichendsten Folgerungen gestützt. Leider schränken sich diese Untersuchungen meistens auf ein sehr bescheidenes Material ein. Ein jüngerer Forscher glaubte auf Grund seiner statistischen Methode, die sich bezüglich des Mahābhārata nur auf die Bhagavadgītā und auch auf diese nicht einmal ganz erstreckt, (11) mit »Sicherheit« erwiesen zu haben, dass die Bhagavadgītā jünger als Pāṇini ist. »Dasselbe gilt von allen Texten, welche dieselbe oder eine noch weiter fortgeschrittene sprachliche Entwickelung zeigen«[1]). Da nun nach diesem Gelehrten »die Sprache der Bhagavadgītā alle Charakteristika der epischen Sprache überhaupt theilt«, so ergiebt sich, dass die epische Sprache nachpāṇineisch, dass sie zwischen der altklassischen und neuklassischen Sprache liegt. Wir erhalten als Stufen sprachlicher Entwickelung eine vedische, altklassische, epische, klassische Periode. Dem gegenüber muss auf das entschiedenste geltend gemacht werden, dass nur »aus dem Sprachbild, wie es sich als Ganzes darstellt, ein Schluss auf die relative Zeit des Textes« gemacht werden kann, dass nur »der Gesammteindruck einer Texteinheit ausschlaggebend sein soll«. Hätte Liebich diesen von ihm selbst ausgesprochenen kritischen Grundsatz befolgt und die »statistische Methode«, das »verbesserte Verfahren«, auf die verschiedensten Theile des Epos angewandt, dann wäre er schwerlich dazu gelangt, eine epische nachpāṇineische Periode für den Text des Epos zu construieren. Aber in einem Punkte hat Liebich unzweifelhaft das Richtige getroffen. Das Sprachbild, wie es sich als Ganzes im Mahābhārata darstellt, ist ein durchaus einheitliches. Die Sprache der Bhagavadgītā theilt die wesentlichen Charakteristika der epischen Sprache überhaupt. Die grammatischen syntaktischen, lexikalischen Eigenthümlichkeiten des einen Theiles begründen keineswegs einen wesentlichen Unterschied der einzelnen beliebigen Theile. Dabei mag immer noch bestehen bleiben, dass einzelne fragmentarische Erzählungen ältere Formen

[1]) Bruno Liebich, Pāṇini. Leipzig 1891. S. 36.

in das Epos hinübergerettet haben. . Aber der beste Beweis für den einheitlichen Charakter des sprachlichen Ausdrucks liegt in der Thatsache, dass dem Epos eine durchaus selbständige Sprache zuerkannt wird, durch welche es sich sowohl von der nachweislich älteren wie der jüngeren Sprache unterscheidet. Dies kommt auch in Liebich's Klassification zum Ausdruck. Im Uebrigen muss man sich wohl hüten, zu schnell von »alterthümlichen Erscheinungen« zu reden. Böhtlingk bemerkt (Z. D. M. G. 43, 53) ausdrücklich, dass die »regelrechten Formen im Epos stets überwiegen«, dem Dichter könne keine Unkenntniss der Sprache zur Last gelegt werden. »Die epischen Eigenthümlichkeiten sind keine Archaismen, sondern Neubildungen; sie dürfen nicht als gesuchte Nachahmungen einer älteren Sprache aufgefasst werden«. (S. 59)[1].

Goldstücker betont die Verschiedenheit in Sprache und Stil. Dem gegenüber behaupte ich: Wenn Sprache und Stil einzig massgebend wären für die Beurtheilung des Mahābhārata, dann würde ich keinen Augenblick anstehen, in ihm the work of one single individual und nicht a production of successive ages zu erkennen. Dass zwischen der Sprache des epischen Theiles und jener der Rechtsabschnitte gelegentlich Unterschiede hervortreten, beweist noch nichts zu Gunsten eines allmäligen Wachsthums. Ich gebe zu, »dass die dem Mahābhārata angehörigen Stücke in der alterthümlichen, beinahe noch vedischen Trishṭubh und Jagatī auch in ihrer Darstellungsweise entschieden alterthümlicher sind als die Hauptmasse des Werkes«[2]. Aber diese Abschnitte beweisen noch nichts gegen eine einheitliche Diaskeuase. Auch »the work of one single individual« konnte, wie ich schon sagte, sehr wohl ältere Erzählungen an passender Stelle verwerthen, ohne den sprachlichen Ausdruck zu nivellieren, zumal wenn Sprache und Metrum sich keineswegs so weit entfernten von der zeitgenössischen Dichtung. In dieser Hinsicht äusserte sich schon Max Müller recht treffend: In fact though there are remains of the Vedic age to be found in the epic poems .... yet this would only prove that the traditions of the Vedic age were still in the mouth of the people at the time when the epic poetry of the Hindus was first composed or that they were not yet forgotten in aftertimes, when the Brahmans began to collect all the remains of the epic songs into one large body called the Mahābhārata[3].

Wie das Epos von einer Sprache beherrscht wird, so entstand es auch unter dem Einfluss einer einheitlichen Darstellungsweise. Die neuesten

[1] Vgl. Berichte der philol.-hist. Classe der Königl. Sächs. Ges. der Wiss. 1887. S. 213 ff.

[2] Herm. Jacobi, Das Rāmāyaṇa, Bonn 1893. S. 77.

[3] Vgl. M. Müller, Anc. S. Lit., pp. 36—48.

Untersuchungen über das Rāmāyaṇa sprechen unumwunden die Ansicht aus, dass in beiden Epen »dieselbe Sprache, derselbe Stil und dieselbe Metrik herrschen«. Besteht nun kein durchgreifender Unterschied zwischen Rāmāyaṇa und Mahābhārata, so lässt sich dies noch weit weniger innerhalb der einzelnen Theile des Mahābhārata allein behaupten. Wen die Untersuchung nöthigt, nach einander Stücke aus den verschiedenen Parvan eingehender zu prüfen, wird überrascht werden von der charakteristischen Eigenart in Ausdruck und Bild, welche das Mahābhārata überall bewahrt. Gerade die Art und Weise, in welcher sich das Epos der dichterischen Kunstmittel bedient, prägt dem Stil einen festen und einheitlichen Charakter auf. Und diesen Gesammteindruck können auch einzelne Triṣṭubh- und Jagatī-Partien nicht verwischen, in welchen »die Erzählung oft den Charakter des Sprunghaften, Abrupten, Fragmentarischen hat«[1]). Mit Recht wird der Fortschritt der dichterischen Technik in Sprache und Darstellung hervorgehoben. Die Vorzüge, welche Jacobi am Rāmāyaṇa hervorhebt, »Glätte und Leichtigkeit der Darstellung« besitzt auch das Mahābhārata in hohem Masse.

Das Gleiche gilt von der Metrik. »Irre ich nicht,« schreibt Oldenberg[2]), »so sind die allmäligen Wandlungen, welche sich in den Gesetzen und Gewohnheiten des Versbaues vollzogen haben, ein besonders zuverlässiger Prüfstein für das Frühere und Spätere; leichter wird ein alterthümlicher Infinitiv, eine alterthümliche Partikel gelegentlich auch dem Poeten eines jüngeren Zeitalters in den Wurf kommen, als dass er einen Vers oder gar ganze Reihen von Versen bauen sollte, in welchen überwundene metrische Neigungen der Vergangenheit wieder aufzuleben scheinen«. Bezüglich der Triṣṭubh hebt nun Oldenberg »die grosse Regelmässigkeit des Typus« hervor »welcher unabhängig von dem Vorhandensein und der Stellung der Cäsur für die Sylben 5 bis 8 daktylische Messungen verlangt«[3]). Er glaubte daher auch das Mahābhārata bei der Aufstellung seiner Tabellen nicht berücksichtigen zu müssen, »da die Einförmigkeit des dort durchgeführten Typus einer statistischen Veranschaulichung nicht bedarf«. Unzweifelhaft zeigt das Mahābhārata trotzdem noch eine grössere Mannigfaltigkeit und ein Schwanken der Formen gegenüber der späteren Zeit. Aber in dieser Mannigfaltigkeit prägt sich ein fester Typus aus, welcher der Periode des Ueberganges von der älteren zur jüngeren Zeit von der »altklassischen« zur »klassischen« Zeit eigenthümlich ist; und eben so wenig wie die Pali-Metrik, gehört die epische Metrik »einem durch seine Regellosigkeit charakterisierten Zwischenzustand zwischen dem Veda und der späteren Poesie an«. Sie ist »über den

[1]) H. Jacobi, Rāmāyaṇa, S. 77.
[2]) Herm. Oldenberg. Z. D. M. G. 37, 54.
[3]) a. a. O. S. 60.

Typus der Brāhmaṇa-Literatur hinaus dem Typus der späteren Poesie um einen sehr merklichen Schritt näher gerückt«. Im Gegensatz zu den älteren Fassungen der Legenden zeigen die epischen, speziell die Mahābhārata-Bearbeitungen »schon den ganzen Fortschritt metrischer Technik«. In seinem Aufsatz »der Bau der Triṣhṭubh und Jagatī-Zeile im Mahābhārata«[1]) hat sich Zubatý allzusehr von der anscheinenden Vielheit und Mannigfaltigkeit der Triṣhṭubh-Zeile beeinflussen lassen. Dieses Denkmal sei wie in sonstigen Beziehungen so auch hier »ziemlich ungleichmässig und uneinheitlich« (S. 647). Die Ungleichmässigkeit besteht thatsächlich darin, dass Triṣhṭubh und Jagatī noch nicht die volle Festigkeit des späteren Typus errungen haben. Es gibt Partien, wo wir fast nur die strenge Triṣhṭubh-Form finden. In anderen Partien herrscht ein grösseres oder geringeres Schwanken. Aber es wäre doch sehr gefehlt, aus dieser »grösseren oder geringeren Consequenz« sofort auf ein Früher oder Später zu schliessen. — Was den Anuṣhṭubh-Çloka betrifft, so scheint dessen Entwickelung in einem erheblich schnelleren Tempo verlaufen zu sein, als die entsprechenden Wandlungen der Triṣhṭubh-Strophe. Die Anuṣhṭubh entfaltet, wie Oldenberg bemerkt, den einförmigen Grundtypus zu einer fast unbeschränkten Freiheit von Varietäten, unter welchen sich dann eine bestimmte Gruppe dem Ohr als besonders gefällig empfahl, während andere Gruppen zurücktraten. Auch hier bezeugt das Epos eine weit grössere Stetigkeit des Grundtypus, als gewöhnlich angenommen wird.

Das Eine scheint somit auf Grund der genannten Spezialuntersuchungen Oldenberg's, Jacobi's fest zu stehen: Sprache, Stil, Metrik enthalten keinen zwingenden Grund, im Mahābhārata a production of successive ages zu finden. Vergleichen wir die Legenden des Mahābhārata mit anderen Versionen desselben Themas, so bestätigt sich, was Oldenberg auf Grund einer Parallele des Suparṇākhyāna von letzterem schrieb: »Wir finden hier nichts von jener Leichtigkeit und ausgeprägt sicheren Technik des Erzählens, die in fast allen Theilen des grossen Epos zur Erscheinung kommt und mit Zuverlässigkeit auf eine lange Vergangenheit epischer Produktion schliessen lässt«[2]).

Der wichtigste Grund scheint den Meisten die »Mannigfaltigkeit des Inhaltes« zu sein. Es muss zugegeben werden, dass diese Masse von Erzählungen und belehrenden Abschnitten, welche Religion und Recht behandeln, in der Literatur einzig dasteht. Goldstücker macht darauf aufmerksam, that out of the one hundred thousand verses which constitute the great epos barely a fourth part is taken up by the narrative; all the rest is episodical.

[1]) Z. D. M. G. 43, 619.
[2]) Z. D. M. G. 37, 72.

Unser ästhetisches Urtheil sträubt sich, diesen »Dreivierteln« eine ebenbürtige Stelle neben der Erzählung von dem grossen Kampfe anzuweisen. Aber so ungleichartig die Stoffe auch sein mögen, diese Ungleichartigkeit, das Vielerlei beweist noch nichts gegen einen engeren, einheitlichen Zusammenhang des doppelten Elementes. Man nimmt es als selbstverständlich an, dass diese Fülle und Mannigfaltigkeit allzusehr der Natur eines Epos widerstreite, um als ursprünglich gelten zu können. Aber dabei vergessen wir vor allem, dass wir ein indisches Geistesprodukt zu beurtheilen haben. Das Mahābhārata darf nicht nach jenen kritischen Normen beurtheilt werden, die sich etwa aus der Betrachtung der antiken Epen gewinnen lassen. Wir betrachten das indische Kunsterzeugniss allzu einseitig im Lichte jener Dichtungen, welche ein günstigeres Geschick vor solchen »Zusätzen und Erweiterungen« verschont hat. Wir meinen: was die abendländischen Epen immer geblieben, ächte Heldengedichte, das müsse einmal auch das Mahābhārata gewesen sein, ein Heldenepos, das frei von jenen störenden Zusätzen eine erschütternde nationale Begebenheit besang. So schwebt uns denn jenseits der uns jetzt zugänglichen Zeugnisse ein ideales Heldenepos vor, das in frischer und volksthümlicher Art, in naturgetreuer Poesie die Heldenerinnerungen des Volkes widerspiegelte. Als sich dann im Laufe vieler Generationen das Bestreben geltend machte »hier wie in einem Brennpunkte alles zu vereinigen, was an alten Sagen aufzutreiben war«, hat das Mahābhārata den rein epischen Charakter mit dem einer Smṛiti, eines Rechtsbuches, vertauscht. Auf diese Weise lenkt uns das verführerische Ideal eines ächten Mahābhārata-Epos von dem Boden des thatsächlich Gegebenen ab. Wenn man auch aufrichtig genug ist, einzugestehen, that there is no hope that we shall ever succeed by critical researches in restoring the Bhārata to that primitive form and shape in which it may have existed before or at the time of Āçvalāyana[1]), so spricht man doch mit vollster Bestimmtheit von Interpolationen, bevor sich bestimmen lässt, was ächt ist, redet von Zusätzen, bevor der Grundstock auch nur annähernd umgrenzt ist, scheidet einzelne Theile als jünger aus, bevor ein Kriterium des älteren gewonnen ist. Dem gegenüber müssen wir uns auf den historischen Boden des thatsächlich Gegebenen stellen. Nehmen wir das Mahābhārata, wie es vor uns liegt. Suchen wir der überlieferten Gestalt in ihren gigantischen »Auswüchsen«, in ihrer »überwuchernden« Massenhaftigkeit gerecht zu werden. Diese »ringsum aufgeschossenen Wälder« überschatten ja thatsächlich schon wenigstens 1700 Jahre den Strom der epischen Dichtung. Eine geschichtliche Existenz besitzt blos diese Gestalt des Epos. Indien kennt historisch nur eine Form seiner Dichtung,

[1]) Vgl. M. Müller, Anc. S. Lit. l. c.

die Form eines, das gesammte ethisch-religiöse Gebiet umfassenden Rechtsbuches. Und hat Indien jemals eine andere Gestalt gekannt? Es ist das bahnbrechende Verdienst Bühlers, in Feststellung dieser Thatsache, der Mahābhārata-Forschung eine sichere Grundlage gegeben zu haben. Schon das äussere Zeugniss lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den engen Zusammenhang zwischen dem doppelten Element hin. Noch mehr thut dies die innere Ausgestaltung.

Wir müssen uns die Möglichkeit offen halten, dass schon die erste Diaskeuase eines Cyclus rhapsodischer Gesänge, der als Bharata-Cyclus bekannt war, den belehrenden Rechtsgehalt in die Dichtung verwoben hat. Bezeichnend ist eine Aeusserung Jacobi's »die epischen Gesänge scheinen aber nie in ein einheitliches Epos nach Art des Rāmāyaṇa umgegossen, sondern nur in einen zusammenhängenden epischen Cyclus zusammengefasst worden zu sein«[1]). Warum nun könnte jenes religiös-belehrende Element, welches heute das Ganze beherrscht, sich nicht schon dieser älteren zusammenfassenden Bearbeitung mitgetheilt haben? Warum könnte nicht geradezu die Dichtung als Mahābhārata unter der beherrschenden Idee des Rechts (dharma) aus dem angeblichen Cyclus epischer Gesänge hervorgegangen sein? Dagegen lässt sich die multifariousness of its contents nicht geltend machen. Trotz der bunten Mannigfaltigkeit lässt sich nicht bestreiten, dass den Erzählungen ein gemeinschaftlicher charakteristischer Zug eigenthümlich ist, der ihnen ein einheitliches Gepräge, eine innere Zusammengehörigkeit verleiht. Hier muss die Kritik den Hebel ansetzen, aber nicht um das belehrende Element auszuheben, sondern um ihm eine feste Stellung im Bereiche der Erzählung zu begründen.

Gerade in seiner überwuchernden Fülle gewährt das Epos uns einen überraschenden Ausblick in Indiens Kultur- und Geistesleben. Das Mahābhārata berührt alle Gebiete der geistigen Entwickelung, Religion, Sitte, Recht, Wissenschaft und Kunst, das wirthschaftliche und sociale Leben. In seiner vorliegenden Gestalt besitzt es einen so vorzüglichen kulturhistorischen Werth, dass jeder Forscher gerne auf das ursprüngliche Epos verzichtet, wenn ihm für den Charakter als Rechtsbuch eine feste zeitliche Grundlage verbürgt wird. Der Aesthetiker und Literarhistoriker mag den Verlust eines Heldenepos betrauern, dem Archäologen eröffnet sich eine Quelle der reichsten kulturhistorischen Belehrung. Wir stehen einem nationalen Denkmale gegenüber, welches wie wenige, ein Spiegel des Volkes und der in ihm lebenden Ideen genannt werden kann. Ein grossartiges kulturhistorisches Tableau entrollt sich vor unseren Augen. Das Volk in seinem Schaffen und Ringen, in seinen sittlichen und religiösen Anschauungen, in der ganzen

[1]) Jacobi, Rāmāyaṇa, S. 70.

Mannigfaltigkeit eines reich und eigenartig ausgebildeten Geisteslebens tritt uns hier mit fesselnder Unmittelbarkeit entgegen. Darin erblicke ich einen unvergänglichen Werth der Mahābhārata-Smṛiti. Aber der Werth dieser archäologischen Fundgrube bleibt unbrauchbar, so lange es uns nicht möglich ist, eine annähernd feste Zeitgrenze für den Zusammenhang des epischen und didaktischen Elementes zu gewinnen. Denn was nützt uns dieses kulturhistorische Material, wenn wir in Unkenntniss darüber bleiben, ob die einzelnen Elemente nicht ganz verschiedenen, vielleicht durch ein Jahrtausend getrennten Perioden angehören?

Hopkins hat in seiner vorzüglichen Abhandlung: the military and social position of the ruling caste ein interessantes Bild der Mahābhārata-Cultur entworfen. Er fühlte indessen, dass dieses Bild weder einen literarischen noch archäologischen Werth besitzt, so lange sich die Zusammengehörigkeit der einzelnen Züge nicht erweisen lässt. Er glaubt aber diese Schwierigkeit überwinden zu können. »Although we labor in the Hindu Epic under the disadvantage of finding united as if in themselves coherent social conditions that plainly belong to many different dates, yet by circumspection we can distinguish fairly well between old and new, and secure two pictures of life, that if not absolutely, are yet relatively historical and (comparing parallel literature) can illustrate what without over-confidence we may conceive to have been the conditions of social life in India at two periods, the first that of the half-developed state of about two thousand five hundred years ago; the second, posterior to this by perhaps a thousand years, with portions newer still, bringing the final date to a period far later than our era [1]). Diese Worte des besonnenen und gründlichen Forschers sind mir der beste Beweis, wie nothwendig es ist, sich vor jeder archäologischen Verwerthung des Mahābhārata über das gegenseitige Verhältniss des belehrenden und epischen Elementes Klarheit zu verschaffen. Zwei, vielleicht drei Culturperioden sollen sich im Mahābhārata widerspiegeln, die erste half-developed etwa 2500 Jahre rückwärts liegend, also im sechsten Jahrhundert vor Christus, die zweite 1000 Jahre später, und eine dritte liegt weit diesseits des Beginnes unserer Zeitrechnung. Und diese Schichten sollen sich mit Hilfe der »parallel literature« nachweisen lassen. Parallel! Woraus ergibt sich denn die Gleichalterigkeit? Welche Literatur soll den Massstab bilden für die Beurtheilung jener Partien, die den half-developed state of about two thousand five hundred years ago repräsentieren? Wohl schwerlich die Literatur der metrischen çāstra. Aber ebensowenig die dharmasūtra. Denn die Culturphase, die sich im Rechte der sūtra abspiegelt, ist keineswegs mehr half-developed. Eine

[1]) Journal. of Am. Or. Soc. vol. XIII, p. 70.

Zeit, die ein scharf ausgeprägtes Familien- und Erbrecht, ein hochentwickeltes Verkehrsrecht, Gilden- und Genossenschaftsrecht besitzt, die den Gross- und Seehandel pflegt, steht nicht mehr auf mittlerer Stufe. Ist es die Brāhmaṇa-Literatur? Auch aus ihr lässt sich kein half-developed state mehr erschliessen, am wenigsten einer, der parallel zu den von Hopkins ins Auge gefassten Culturzuständen liefe. Ja wir können noch einen Schritt weiter in das indische Alterthum zurückgehen, hinauf in jene Zeit, die sich in den Liedern des Ṛigveda widerspiegelt. Auch für die Geschichte des indischen Rechts möchte ich das Wort der »Vedischen Studien« in Anspruch nehmen, nämlich »dass zwischen der Cultur des Veda und der späteren Literatur, sagen wir einmal des Mahābhārata, keine allzugrosse Kluft liegt«. Die Spuren des Rechts in jenen Liedern sind zwar, wie zu erwarten, nicht zahlreich; aber sie sind vorhanden und bezeugen eine fortgeschrittene Stufe auf dem Gebiete des Familien- und Erbrechtes, des Handels und Verkehrs. So weist Ṛigv. X 8, 4 auf die bekannte Sitte der saptapadī hin, in welcher der Freundschaftsbund seine festigende Kraft erhält. Die Ceremonie der sieben Schritte gibt dem Ehebund unbedingte Giltigkeit. Daher heisst es im dharmaçāstra: nishṭhā syāt saptame pade. Dass die Ceremonie gerade in dieser Bedeutung ächt vedisch ist, ergibt sich aus der übereinstimmenden Reihenfolge bei den Gṛihyasūtra. In mehreren Stellen verräth sich fernerhin eine frühe Bekanntschaft mit dem Rechtsinstitute der Adoption. Ebenso hat sich das Sonderrecht der Söhne gegenüber der unumschränkten patria potestas und Haus- und Familiengemeinschaft stark entwickelt. Die Söhne theilen unter sich schon bei Lebzeiten des Vaters. Von grossem Interesse sind einige Stellen des Ṛigveda und der älteren Brāhmaṇa, in welchen sich ein weit fortgeschrittenes Stadium des Handels und Verkehrs zu erkennen gibt. Ich werde dieselben später behandeln. Diejenige älteste Culturschicht, welche das Mahābhārata in seinen älteren Theilen angeblich darstellt, war two thousand five hundred years ago längst überschritten. Mit Hilfe der parallel literature dürfte es also kaum möglich sein, die vermutheten verschiedenen Perioden aus einander zu halten. Aber ist es denn wahr, dass das Epos so heterogene Culturelemente vereinigt? Oder stellt es nicht vielmehr, abgesehen von gewissen Erzählungen, die, wie Hopkins selbst zugibt, den Stempel der Erfindung und Fiktion tragen, eine ziemlich einheitliche Culturphase dar? Ist dies der Fall, dann erschliesst sich im Epos Mahābhārata die reichste Quelle zur Erforschung altindischen Lebens. Andernfalls bleibt die grosse Masse des kulturhistorisch verwerthbaren Materials für die Kritik unbrauchbar. Ist es nun möglich, eine solche Sicherheit zu gewinnen?

Ich betonte soeben die Bedeutung des Rechtes für die Beurtheilung der Cultur. Ich hatte dabei ein Recht im Auge, das sich auf dem Boden eines

hohen volkswirthschaftlichen Wohlstandes entfaltet und daher einen Einblick in die treibenden Kräfte des Volkslebens gewährt. Jeder wirthschaftlichen Form läuft ja eine Rechtsform parallel. Dies zeigt sich auf den untersten Stufen des Culturlebens nicht weniger wie auf den höheren. Jeder Aufschwung der Cultur äussert sich in einer höheren Ausbildung des Rechts, das die sich kreuzenden oder widerstreitenden Interessen auszugleichen trachtet. So sind Cultur und Recht nur zwei verschiedene Seiten derselben Entwickelung.

Ueberblicken wir nun die Masse des didaktischen Elementes, das sich mit dem erzählenden verbindet, so lässt sich eine religiös-rechtliche und eine religiös-philosophische Spruchweisheit unterscheiden. Dharma und yoga sind gewissermassen die beiden Pole, innerhalb deren sich die Fülle des Stoffes bewegt, dharma als Inbegriff der ethisch-rechtlichen Anschauungen, welche das gesammte sociale Leben beherrschen, yoga als Inbegriff der religiösen Anschauungen sowohl in der philosophischen Systematisierung des Sāṃkhya-yoga, als in der volksthümlichen Entfaltung des Yogeçvara-Cultus. Das Mahābhārata ist ein Veda sowohl unter dem einen als unter dem anderen Gesichtspunkt; es ist dharmaçāstra und yogaçāstra. Vergleichen wir jedoch beide Elemente, so sehen wir, dass eine ungleich höhere Bedeutung dem Rechtselement zukommt, zunächst im Hinblick auf den materiellen Umfang, vor allem aber bezüglich der formalen Stellung im Gefüge der Erzählung. Unter Recht verstehe ich nicht ausschliesslich das streng juridische Recht des Vyavahāra-Abschnittes. Es ist vielmehr das religiöse, heilige, geoffenbarte Recht. Dharma entspricht dem lateinischen fas und schliesst nicht weniger die Religion als das private und öffentliche Recht ein[1]). Dharma bewahrt dem Rechte noch seinen sacralen Charakter, seine Verbindung mit Religion und religiösem Brauch. In älterer Zeit sind ja überhaupt Religion und Recht noch nicht gegenseitig abgegrenzt, religiöse und rechtliche Sitte fliessen in einander über. Alle Gebiete des nationalen Lebens liegen da noch enge beisammen; denn Glaube und Cultus sind die Quellen, aus denen die verschiedenen Ströme des Geisteslebens hervorgehen, Recht und Sitte nicht minder wie Poesie und Kunst. Das Recht erscheint, wie Arnold bemerkt, gleich der Sitte im Gewande der Religion und wird unmittelbar auf göttliche Einsetzung zurückgeführt. Recht, Sitte, Religion gelangen hier nicht zu der ihnen eigenthümlichen Selbständigkeit. Die Idee des göttlichen Willens stellt sie alle auf eine und dieselbe Stufe, daher sind Priester und Richter geradezu identisch, oder die ersteren haben wenigstens einen wesentlichen Einfluss auf die Handhabung und Uebung des Rechts. »Ich erinnere an die Macht des Pontifex im ältesten Rom, sowie an unsere germanischen Priester, denen in

[1]) Vgl. Ihering, Geist des Römischen Rechts I³, S. 267.

alter Zeit die höchste Strafgewalt und Gerichtsbarkeit zustand. Zwar ist faktisch von Anfang an ein Unterschied zwischen Recht und Religion; denn es ist doch etwas Anderes, ob es sich um Sühne eines Verbrechens oder um einen Streit über Eigen oder Erbe, um ein Verkehrsgeschäft, kurz, um einen Akt des Rechtes, oder etwa um die religiöse Sitte einer Hochzeit oder Totenbestattung handelt; aber der innere Unterschied tritt noch nicht so klar in die äussere Erscheinung, weil Recht und Sitte fort und fort in einander übergeht.« So fliessen auch in dharma Religion und Recht zusammen. Es ist das Recht der alten Smṛiti, welches den ganzen Kreis der sacralen und rechtlichen Gebräuche, ja Glaube und Sitte überhaupt zusammenfasst, jenes Recht, das den Menschen sowohl in seinen Beziehungen zu der höheren überirdischen Macht, als in seinem Verhältniss zur menschlichen Gesellschaft darstellt. In diesem Sinne ist das Epos ein dharmaçâstra, ein Buch der heiligen Rechte, der Pflichten und Gebräuche.

Das Mahâbhârata umschliesst eine grosse Masse des Smṛiti-Inhaltes. Es gehört einer Periode an, die auf dem Gebiete der Rechtsliteratur eine staunenswerthe Fruchtbarkeit entfaltet hatte. Das Recht durchdringt das ganze Epos und prägt ihm schon nach Aussen eine gewisse Gleichartigkeit auf. Welcher Art ist dieses Recht, in welchen Beziehungen steht es zum Epos? So legt sich rein-äusserlich betrachtet das Rechtselement als einen wichtigen Gesichtspunkt der Kritik nahe. Noch mehr ist dies der Fall im Hinblick auf die eigenartige centrale Stellung, welche der Rechtsgehalt im Gefüge des Epos einnimmt. Dharma erscheint geradezu wie ein Krystallisationscentrum für die Ausgestaltung der epischen Sage. Ist es Zufall, oder wirkten bestimmte Faktoren massgebend auf eine engere Verbindung des Rechtes mit der Poesie ein? Wir dürfen es schon jetzt aussprechen: Wenn das Rechtselement sich innerlich mit dem Epos verbindet, wenn dharma in die Erzählung so hineingewachsen ist, dass das belehrende Element nicht losgelöst werden kann, ohne das erzählende zu zerstören, dann ist das Mahâbhârata nicht eine »production of successive ages«; es muss als ein einheitliches Produkt aufgefasst werden, und es repräsentiert als Ganzes eine fest umgrenzte Periode der geistigen Entwickelung Indiens. Im Mittelpunkte dieser geistigen Entwickelung aber steht dharma. Es wird uns dann möglich, das Mahâbhârata in seiner charakteristischen Eigenthümlichkeit aus dem eigenartigen Gang, welchen die Cultur des alten Indien genommen hatte, zu begreifen. Denn dass dharma sich im Epos so reich und eigenartig entfaltet, kann seinen Grund nur in der Bedeutung haben, welche das »Recht« sich im Bereiche des Volkslebens erobert hatte. Die Diaskeuase stand unter dem beherrschenden Einfluss jener eigenthümlichen Ideenwelt, die in dharma ihren Mittelpunkt fand, und es spiegelt sich im Mahâbhârata die ganze Eigenartigkeit jener Zeit mit ihren

sittlich-religiösen Idealen wider. Nun steht ja das Recht im Leben der Völker in enger Verbindung mit der ganzen Ausbildung ihres geistigen Wesens. Im Thatendrang, im Ringen und Schaffen der volksthümlichen Kräfte entwickelt es sich, und wie die Poesie, so bewahrt das Recht am treuesten die Vorzüge und Eigenarten des Volkes. Poesie und Recht verbindet in dieser Hinsicht ein verwandtschaftlicher Zug. Beide entfalten sich auf demselben Boden, unter dem Einfluss derselben volksthümlichen Geschicke. Beide sind in ihrer älteren Phase eng verbunden mit Religion und Sitte. Doch diese gemeinsamen Züge dürften kaum ausreichen, um den Charakter des indischen Nationalepos zu erklären. Bestimmtere Faktoren müssen hier gewaltet haben. Und diese werden wir zu suchen haben in der Geschichte des indischen dharma. Der Smṛiti-Charakter wäre völlig undenkbar, wenn nicht dharma einen breiten Raum in der Literatur und im Interesse des Volkes gewonnen hätte. Ohne eine ausgebreitete dharma-Literatur ist die Massenhaftigkeit des Rechtsgehaltes unerklärlich. Ohne das lebendige Interesse des Volkes für die Spruchweisheit des Rechts bleibt die Verschmelzung mit dem epischen Stoff ein Räthsel. Ihr Inhalt musste populär geworden, musste tief ins Volk eingedrungen sein, um Hauptelement eines poetischen Volksbuches werden zu können. Oder konnten die Rhapsoden auf den Beifall ihrer Zuhörer rechnen, wenn nicht das dharmapāṭhanam in hohem Masse der Stimmung und Eigenart dieser Kreise entsprach?

So bietet uns das Smṛiti-Element die Grundlage einerseits für eine einheitliche Auffassung des Mahābhārata, andererseits für eine historische Erkenntniss seines Charakters. Das Rechtselement eröffnet die Möglichkeit, das grosse Epos im organischen Entwickelungsgang der indischen Literatur zu erfassen. Und darin liegt für mich der bedeutsamste Grund, dem Smṛiti-Element die erste Stelle in der Mahābhārata-Kritik einzuräumen. Es wird uns vielleicht nicht möglich sein, hervorragende Thatsachen eines äusseren chronologischen Zusammenhanges zu gewinnen. Doch dies brauchen wir noch nicht zu bedauern. Die innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der Thatsachen, sagt Ihering, ist ein wesentlicheres Moment als die äussere Verbindung derselben durch die Zeit. Je unpersönlicher, naturwüchsiger eine Entwickelung, je langsamer sie von Statten geht, um so dürftiger wird regelmässig die äussere Chronologie, um so nöthiger, aber auch um so ausführbarer ihre Ergänzung auf dem Wege der innerlich chronologischen Bestimmung. Indiens ältere Literatur ist an Data der äusseren Chronologie sehr arm. Um so klarer liegt der innere organische Aufbau vor unseren Augen. In allen Zweigen, namentlich aber auf dem Gebiete der Religion, des Rechts, der Poesie hat sich die Literatur organisch entwickelt. Und welche gewaltige Strata der geistigen Erzeugnisse heben sich vor unseren Augen ab! Dem

Geologen, der uns die Geschichte der Bildung der Erdoberfläche schildert, ist kein äusseres Zeugniss der Zeit gegeben, ihm ist nicht berichtet, in welcher Reihenfolge und in welchen Intervallen die Veränderungen der Erdoberfläche vor sich gegangen sind. Und doch kann er uns diese Reihenfolge aufs Unwidersprechlichste darthun, ja er kann, wenn auch nur mit einem sehr weiten Massstabe, die Zeit bestimmen, die über diesen Bildungen verflossen ist — denn die Geschichte, die er darstellt, hat sich dem Gegenstande selber incrustiert, das Moment der Zeit hat sich entsprechend in der Sache selber ausgedrückt[1]). So hat sich auch in dem beherrschenden Rechtselement eine charakteristische Phase der Entwickelung Indiens dem Mahābhārata eingedrückt. Daher wird es nächste Aufgabe der Kritik sein, ein möglichst getreues Bild von dem Epos als Rechtsbuch zu gewinnen. Ich werde dieser Aufgabe unter drei Gesichtspunkten gerecht zu werden suchen.

Erstens zeige ich, wie das epische Element in dharma den einigenden und beherrschenden Grundzug erhält. Zweitens begründe ich den engen Zusammenhang durch die äussere Thatsache, dass diese Verschmelzung des doppelten Elementes seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. bestanden hat, und dass im fünften Jahrhundert v. Chr. alle jene Vorbedingungen gegeben waren, welche die heutige Gestalt des Epos voraussetzt. An dritter Stelle führt die Untersuchung zu einer Charakteristik der Rechtsquellen, aus welchen das Epos als dharmaçāstra schöpfte.

[1]) Ihering a. a. O. S. 76.

Erster Theil.

Charakter der epischen Smṛiti.

Den Charakter der epischen Smṛiti fasse ich in die folgenden drei Sätze zusammen:

Einheitlich ist das Gesammtbild der epischen Haupthandlung.

Mit dem einheitlichen Ausbau der epischen Haupthandlung ist das Recht so eng verbunden, dass erstere in ihrer jetzigen Gestalt nur in steter Abhängigkeit von dharma entstanden sein kann.

Die Verwerthung des Materials der Spruchweisheit haftet nicht äusserlich den einzelnen Abschnitten an, sondern hängt innerlich mit den Einzelabschnitten sowohl als mit der Gesammtdarstellung zusammen.

Man wird nicht leugnen können, dass sich auf Grund dieser drei Sätze die Ansicht vertheidigen lässt, Poesie und Recht seien zu einem innerlich einheitlichen Ganzen verwachsen. Die Einheit der epischen Darstellung für sich allein würde das noch nicht beweisen. Denn mögen auch Ausbau des Epos und Charakterzeichnung ein einheitliches Gepräge tragen, so bezeugen sie noch keineswegs den einheitlichen Charakter, geschweige denn den einheitlichen Ursprung des heutigen Epos. Haftet hingegen dieser Einheit der epischen Schilderung das Recht so eng an, dass die Schilderung nur in steter Abhängigkeit von dharma entstanden sein kann, so lässt sich die Smṛiti nicht als das Ergebniss zufälliger und allmäliger Erweiterungen betrachten. Vollends unmöglich aber wird dies, wenn die Reden und Zwiegespräche, welche die Haupthandlung tragen, stets so auf das dharmaçāstra zurückgreifen, dass jeder Gedanke an eine Interpolation ausgeschlossen bleibt.

Erster Abschnitt.

Einheit der epischen Haupthandlung.

Erstes Kapitel.

Einheit des Planes.

Es scheint ein gewagtes Unternehmen, aus der Masse der Episoden eine epische Haupthandlung loszulösen, zwischen Hauptsächlichem und Nebensächlichem zu unterscheiden, Epos und Episode scharf zu trennen. Einen ähnlichen Versuch hat Wheeler vor Jahren gemacht, und derselbe ist abenteuerlich genug ausgefallen. Gewiss würde sich die vorliegende Untersuchung demselben Vorwurfe aussetzen, dass sie alles von dem subjektiven Urtheil abhängig macht, wollte sie das Historische von dem Legendenartigen, das Aechte von dem Unächten trennen, wollte sie bestimmen, was ursprünglich zu dem Epos gehörte, was nicht. Nicht in diesem Sinne spreche ich von epischer Haupthandlung im Gegensatz zur Episode. Wohl niemals wird es möglich werden, unter diesem Gesichtspunkt Epos und Episode zu unterscheiden. Aber trotzdem kann eine feste Basis für die Vergleichung von Epos und Smṛiti gewonnen werden. Diese Basis erblicke ich in der Zusammengehörigkeit gewisser Elemente, die sich auf die epische Haupthandlung beziehen und thatsächlich ein Ganzes darstellen. In der überwuchernden Fülle episodischen Details lässt sich klar und bestimmt eine Haupterzählung nachweisen, die einen einheitlichen Grundriss, eine einheitliche Charakterzeichnung zu erkennen gibt. Ohne also für Ursprünglichkeit zu präjudicieren, greife ich einzelne Momente heraus, um diese zur Grundlage des Vergleiches zwischen Epos und Smṛiti zu machen.

I. Das Epos eine Trilogie.

Die Grundlinien des Epos sind überaus einfach. Pāṇḍu, der König der Kuru, stirbt und hinterlässt fünf unmündige Söhne, deren ältester Yudhishṭhira heisst. Dhṛitarāshṭra, Pāṇḍu's blinder Bruder, übernimmt jetzt das königliche Scepter und mit der Herrschaft die Vormundschaft über des Bruders Söhne.

In dieser vormundschaftlichen Stellung liegt der Ausgangspunkt des Haders. Pāṇḍu's und Dhṛitarāshṭra's Söhne erben zu gleichen Hälften. Das verlangt das Recht. Die stellvertretende Herrschaft verschafft aber Dhṛitarāshṭra einen überwiegenden Einfluss zu Gunsten der eigenen Söhne Duryodhana u. s. w. Liegt es auch dem Vater anfänglich ferne, die Macht für die eigenen Kinder auszunutzen, so drängt sich die Versuchung den eifersüchtigen Söhnen mit um so unwiderstehlicherer Gewalt auf. Sie sehen die hilflose Lage der Pāṇḍava, aber auch deren Ueberlegenheit im Waffenhandwerk. Rivalität und Entfremdung werden hervorgerufen. Die trennende Kluft erweitert sich mehr und mehr. Yudhishṭhira wird zum Thronerben erkoren. Der Rivale Duryodhana weiss den Prätendenten fernzuhalten durch ein listiges Manöver. Die Pāṇḍava ziehen in die Verbannung. Sie finden Dhaumya als Purohita und Draupadī als Gattin und kehren in die Heimath zurück. Duryodhana versteht es wiederum, ihnen die verschiedensten Hindernisse zu bereiten. Trotzdem steigt das Glück der Pāṇḍava. Da bedarf es eines vernichtenden Schlages. Çakuni ersinnt den Plan und führt ihn mit Dhṛitarāshṭra's Zustimmung aus. Yudhishṭhira fällt dem Betruge zum Opfer, verspielt alle Rechte, seine Brüder, seine Gattin, sich selbst. Es folgt ein dreizehnjähriges Wald- und Wanderleben. Auch jetzt lässt Duryodhana von der ungerechten Befehdung nicht ab. Zuletzt kann nur mehr das Schwert die Entscheidung geben. Der grosse Kampf entbrennt. Yudhishṭhira bleibt Sieger auf der Wahlstatt Kurukshetra. So lässt sich der epische Inhalt in die drei Worte zusammenfassen: Entfremdung — Kampf — Sieg. In ihnen gibt das Epos selbst den wesentlichen Inhalt wieder. Erzähle mir, spricht Janamejaya, wie jene Entfremdung der Helden entstand, wie der Kampf entschieden wurde (katham samabhavad bhedaḥ — yuddham katham vṛittam I 61, 18). Aus diesem einfachen Stoffe nun hat die Dichtung ein kunstreiches Gefüge geschaffen. Aus den Elementen ist eine grosse Trilogie herausgewachsen, zu denen die Dichtung selbst die Ueberschrift gibt bhedaḥ — yuddham — jayaḥ: Entfremdung, Kampf, Triumph. Der vorbereitende Theil umfasst I—V, der Kampf VI—X, die Totenklage und der Triumph XI bis Schluss.

Für unsere Frage nach der Einheit des Planes und der Charakterzeichnung kommt nun vor allem der erste Theil in Betracht. Hier entfaltet sich die Dichtung, hier entwickeln sich die Charaktere. Gelingt es in diesem, von den mannigfachsten Episoden und didaktischen Abschnitten durchzogenen Theile Einheit und Bestimmtheit des Planes nachzuweisen, dann ist eine feste Grundlage für die Beurtheilung der übrigen Theile gewonnen. Es mögen dort Veränderungen, kleinere Interpolationen eingetreten sein. Wesentlich werden sie sich nicht von den übrigen Theilen unterscheiden. Uns genügt es daher, hier Einheit des Planes und der Charakterschilderung nachzuweisen.

II. Die Periode der Vorbereitung auf den grossen Kampf.

Das offenbare Streben der Dichtung geht dahin, dem Yudhishṭhira und seinen Brüdern einen möglichst glänzenden Triumph zu bereiten. Dieser Triumph erstrahlt um so herrlicher, je tiefer das Elend ist, in welches die Pāṇḍava gestürzt werden, je brutaler das Unrecht, das ihnen zu Theil wird. Das ist das thatsächliche Verhältniss des heutigen Mahābhārata. Ob ein älteres Mahābhārata die umgekehrte Darstellung gab, wissen wir nicht. Jenen gegenüber aber, welche behaupten, in der »ältesten« Gestalt habe das Recht auf Seiten der Dhārtarāshṭra, das Unrecht auf Seiten der Pāṇḍava gestanden[1]), auf eine noch nicht aufgeklärte Weise seien dann die Rollen umgetauscht worden, möchte ich auf einen Umstand hinweisen.

Die Entwickelung der Ereignisse liegt keimartig in der Verwaisung eingeschlossen, welche der Tod Pāṇḍu's herbeiführt. Als unmündige Söhne werden die Pāṇḍava geschildert, die ganz von der Gnade derjenigen abhangen, in deren Hand die Gewalt liegt. Nur zu natürlich ist es, dass bei Dhṛitarāshṭra die Söhne des Bruders vor den eigenen zurücktreten; obschon das Recht auf Seite der Pāṇḍava, so haben die Dhārtarāshṭra die Macht in Händen. Nun liegt aber kein Grund gegen die Annahme vor, dass dieses selbe Verhältniss auch im alten Gedichte bestand, dass auch hier die Pāṇḍava frühzeitig ihres Vaters beraubt werden und unter die Obhut Dhṛitarāshṭra's treten. Das Natürliche aber ist, dass Waisen und Hilflose verfolgt, dass ihre Rechte von der Gewalt missachtet werden, nicht aber umgekehrt, dass der Verwaiste und Hilflose sich gegen den Besitzer der Gewalt Rechte anmasst, die ihm nicht zukommen. Wir können daher sagen: Jenes Epos, das die Pāṇḍava ihres Vaters beraubt und unter den Schutz Dhṛitarāshṭra's stellt, hat auch die Partei Duryodhana's zur Partei der Gewalt und des Unrechts gemacht. Der ganze erste Theil, welcher dem Kampfe vorausgeht, ist von dem Bestreben getragen, den Dhārtarāshṭra Unrecht über Unrecht aufzubürden, bis die Ungerechtigkeit das volle Mass erreicht hat, in den Pāṇḍava hingegen immer heller das Bild der gerechten Sache hervortreten zu lassen. Letztere machen mit Zurückhaltung ihre berechtigten Ansprüche geltend. Ersteren ist kein Mittel zu schlecht, um sich in der Macht zu behaupten.

Der doppelte Zweck ist in sehr kunstreicher Weise verflochten. Dass diese Tendenz vorhanden ist, wird von Niemandem bezweifelt. Ob nun aber die Ausführung immer unseren Anschauungen von Sittlichkeit und Recht entspricht, ist eine Frage, von welcher die Thatsachen unberührt bleiben.

---

[1]) Auch Jacobi neigt sich zu meiner Ueberraschung dieser Ansicht zu.

Aeusserlich zerfällt der erste Theil in zwei grosse Perioden. Die erste Periode reicht bis zur Spielscene, welche den endgültigen Bruch herbeiführt, die zweite Periode bis zum Beginn des grossen Kampfes. Die Spielscene, in welcher Yudhishṭhira Alles verliert, wird vom Mahābhārata selbst als der entscheidende Wendepunkt hingestellt; das Unrecht wird als ein Frevel geschildert, der nur mehr im Blute der Dhārtarāshṭra gesühnt werden kann.

In der ersten Periode lassen sich wiederum scharf drei Zeiträume unterscheiden: 1. Jugend und Jugendkämpfe bis zu dem Mordanschlage, 2. das zwölfjährige Wald- und Wanderleben bis zur Rückkehr, 3. das Leben in Indraprastha und das Spiel. Die zweite Periode zerfällt in zwei Abschnitte: 1. die grosse zwölfjährige Wanderzeit, 2. der Aufenthalt am Hofe Königs Virāṭa.

Die Einheit des Planes in diesem äusseren Rahmen liegt nun in der consequenten Durchführung und Verwebung des doppelten Momentes, welches eben erwähnt wurde. Immer schärfer tritt das Bestreben hervor, einerseits die Ungerechtigkeiten zu schildern, welche den Untergang der Dhārtarāshṭra herbeiführen, andererseits den Pāṇḍava Gelegenheit zu geben, ihre Vorzüge zu zeigen und sich mit den Mitteln zum Kampfe auszurüsten. Ob dies Bestreben von einer schaffenden Thätigkeit ausging, bleibe einstweilen dahingestellt. Jedenfalls liegen hier ächt epische Elemente vor, die sich aufs engste mit dem Kern des Epos verbinden. Dies dürfte die folgende Skizze hinreichend beweisen.

1. Bis zum Spiel.

Die erste Zeit, welche bis zur Verbannung nach Hastināpura reicht, gibt in den drei Abschnitten: Jugendspiele, Jugendunterricht, Jugendkämpfe, schon ganz jene charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu erkennen, die in allen späteren Theilen gleichartig hervortreten, ritterlicher Adel auf der einen, Treulosigkeit auf der anderen Seite.

1. In den Jugendspielen der Pāṇḍava und Dhārtarāshṭra offenbart sich schon die Tüchtigkeit der künftigen Sieger von Kurukshetra. Keine Bösartigkeit der Gesinnung, nur die übersprudelnde Kraft macht sich dabei geltend. Anders bei den Dhārtarāshṭra. Hier regt sich Neid und Rivalität und führt sofort zu dem nichtswürdigen Mordversuche, der Vergiftung Bhīma's. Es ist das erste grosse Unrecht, dessen sich Duryodhana schuldig macht, ein Unrecht, das sich nun in den verschiedensten Gestalten wiederholt. Die Pāṇḍava hingegen antworten nicht mit Rache, sondern nur mit Wachsamkeit. Es erfolgt der Unterricht im Waffenhandwerk zunächst unter Kṛipa's, später unter Droṇa's Anleitung. Man beachte, wie natürlich Droṇa in die Erzählung eingeführt wird. Dass wir ausführlich mit der Her-

kunft einer so hervorragenden Persönlichkeit bekannt gemacht werden, entspricht ganz der Gepflogenheit des epischen Dichters. Deutlich sehen wir nun das doppelte Bestreben hervortreten, einerseits die vorzüglichere Lerngabe der Pāṇḍuiden zu schildern, andererseits in der entstehenden Eifersucht die Kluft immer grösser werden zu lassen. Die Dichtung lässt der Tapferkeit Karṇa's und Duryodhana's volle Gerechtigkeit widerfahren. Aber Arjuna überflügelt doch alle; er wird Droṇa's Lieblingsschüler, und der Meister lässt Arjuna's Kunst und Geschicklichkeit in einer Reihe von Proben sich entfalten. Und so heisst es denn ausdrücklich, dass die Dhārtarāshṭra eifersüchtig werden auf Arjuna und Bhīma.

Bei den Probekämpfen stehen sich schon die künftigen Kämpferpaare Arjuna und Karṇa, Duryodhana und Bhīma gegenüber. Karṇa und Duryodhana schliessen die verhängnissvolle Freundschaft. Duryodhana erscheint auf der Arena mit grossem Glanz und erregt die Sympathie der Zuschauer. Aber beim Anblick Arjuna's entfesselt sich ein Sturm der Begeisterung. Vor ihm und Bhîma müssen die Dhārtarāshṭra das Kampffeld räumen. So schafft der Dichter die verschiedensten Situationen, um die Parteien jetzt im Wettstreit, später im ernsten Kampf sich erproben zu lassen. Droṇa hatte als dakshiṇā die Person des Königs der Pancāla ausbedungen. Als es an der Zeit ist, diesen Lehrpreis zu zahlen, kann nur der Pāṇḍuide Arjuna ihn bieten. Sehr bezeichnend prägt sich der individuelle Charakter der Schilderung in dem Zuge aus, dass die Dhārtarāshṭra von den Pancāla geschlagen werden und die Hilfe ihrer tötlich gehassten Rivalen in Anspruch nehmen müssen, um der schimpflichen Gefangenschaft zu entgehen. Verächtlich heisst es von ersteren: dravanti sma nadanti ca. Bhīma und Arjuna erlegen Drupada als Beute. So folgt eine Verdemüthigung der anderen, alles neuer Brennstoff, um die Gluth der Eifersucht immer mehr zu entfachen. Auch die Wohlthaten bringen nur die gegentheilige Stimmung, Hass und Eifersucht, hervor. Der Abschnitt gehört zu jenen, welche eine ausgesprochen individuelle Färbung in Sprache, Schilderung, Charakterzeichnung verrathen. Eine ähnliche Situation mit den gleichen Zügen kehrt später wieder. Und wie aufmerksam schon hier der künftige Kampf berücksichtigt wird, zeigt Droṇa's Forderung, Arjuna müsse später mit ihm den Kampf aufnehmen.

Dhṛitarāshṭra muss sich jetzt dem Willen des Volkes beugen, das Yudhishṭhira zum König verlangt. Während nun die Pāṇḍava ihre ersten Eroberungszüge unternehmen, hört der blinde König mit steigender Besorgniss von den Erfolgen und beginnt für die eigenen Söhne zu fürchten. Er sucht Rath bei Kaṇika, und die Situation macht ihn empfänglich für den deutlichen Wink, die lästigen Rivalen in irgend einer Weise zu entfernen. Zum ersten Male zeigt sich jetzt die nachgiebige Schwäche des alten, blinden Königs. Duryo-

dhana's Rede, die von Neid und Herrschsucht, Verschlagenheit und Rücksichtslosigkeit erfüllt ist, triumphiert. Dhṛitarāshṭra stimmt der Verbannung zu. Aber Duryodhana und seine Freunde erstreben mehr: sie suchen den Tod ihrer Rivalen in dem brennenden Palaste, der für dieselben eigens gebaut ist. Wohl entrinnen die Söhne Pāṇḍu's, aber der Riss erweitert sich, die Entfremdung wird schärfer. In der Entwickelung des epischen Hauptereignisses bildet der Brand des Hauses und die Flucht der Pāṇḍava einen Wendepunkt, der zu einem zweiten Abschnitt, zu der ersten zwölfjährigen Wanderschaft, hinüberleitet.

2. Die Machtstellung der Dhārtarāshṭra scheint gesichert. Aber ihr Glück wird grell beleuchtet von den Entbehrungen und der Verlassenheit der Pāṇḍava. Die Verfolgten bringen in steten Kämpfen die Wanderschaft zu: zuerst der Kampf mit Hiḍimba, dann das Unternehmen gegen Vaka. Die Dichtung versäumt es nicht, auf die Kette von Leiden und Gefahren hinzuweisen, denen Kuntī und ihre Söhne in diesen Abenteuern ausgesetzt sind. Das Alles ist geeignet, die Schwere des Unglückes noch mehr hervortreten zu lassen. Aber gleichzeitig bietet sich den Pāṇḍuiden in diesen Waldabenteuern Gelegenheit, die erlernten Waffenkünste zu erproben und sich durch Uebung für den bevorstehenden Kampf zu stählen. Die Kämpfe mit den Unholden sind die Arena, auf denen sich die Recken von Kurukshetra üben und uns mit ihrer Stärke vertraut machen. Aber diesen Zweck ordnet die Dichtung einer anderen Aufgabe unter. Die Wanderschaft soll den Pāṇḍava jene beiden wichtigsten Persönlichkeiten zuführen, welche die nächste Stelle neben dem König einnehmen, die Gattin und den Purohita. Yudhishṭhira ist das Ideal eines Königs, und es fällt ihm zu, diese doppelte Wahl zu treffen, welcher vom Rechte eine so hohe Bedeutung beigelegt wird. Während der erste Theil der zwölfjährigen Verbannung von den Kämpfen ausgefüllt wird, beschäftigt sich der zweite Theil mit der Wahl des Purohita und der Wahl der Gattin. Auf dem Purohita ruht nach dem çāstra Glück und Gedeihen eines Reiches. Und so sehen wir, wie in dem Theile, welcher sich mit der Wahl des Purohita beschäftigt, die ganze Bedeutung des Opferpriesters den Pāṇḍava in Erzählungen und eingeflochtenen Episoden vorgeführt wird. Dem Kshatriya geziemt es ferner, die Braut in jener Eheform zu erwerben, welche das Recht als dem Kshatriya eigenthümlich anpreist. Das ist svayaṃvara oder die feierliche Selbstwahl, bei welcher der Krieger um den Preis der Tapferkeit die Braut im Wettkampfe erstreitet.

Bei der feierlichen Selbstwahl bietet sich nun dem Dichter eine neue Gelegenheit, die Grundzüge des ersten Theiles zu entfalten. In überaus kunstreicher Weise werden die beiden Gegner wiederum zusammengeführt, Yudhishṭhira und Duryodhana. Die Kämpferpaare Karṇa und Arjuna, Bhīma und

Duryodhana ringen im Zweikampfe, ohne dass die Kuruiden eine Ahnung von der Persönlichkeit ihrer Gegner haben. Karṇa und Duryodhana streiten heldenhaft; sie erwerben sich den Beifall der Zuschauer. Aber wie in dem früheren Wettkampfe, müssen sie auch jetzt sich vor der Ueberlegenheit der Pāṇḍava beugen, ohne zu ahnen, dass es die tötlich gehassten Rivalen sind, denen sie erliegen. Dadurch erhält die Situation einen besonderen Reiz. Die Sturmeskraft Bhīma's, die Fertigkeit Arjuna's lassen plötzlich in den Dhārtarāshṭra die Vermuthung aufsteigen, dass sie ihren Rivalen begegnet sind. Dies muss natürlich sofort den Hass und die Eifersucht von neuem entfachen. Die anscheinend vernichteten Gegner leben und erringen Ehre und Macht. Der Glanz der Hochzeitsfeierlichkeiten entspricht der königlichen Abstammung der Braut. So dient die zwölfjährige Verbannung ganz bestimmten Zwecken, die mit den Geschicken der beiden Parteien aufs engste verbunden sind, der Wahl des Purohita, der Erwerbung Draupadī's, der Verbindung mit dem mächtigsten Bundesgenossen, dem Pancāla-Könige. Vorläufig sind die Pläne der Gegner vereitelt. Aber der Jubel, welchen die Nachricht von der Rettung der totgeglaubten Pāṇḍava allenthalben im Volke verbreitet, weckt im Herzen der Söhne Dhṛitarāshṭra's nur das Echo des Aergers und Hasses. Traurigkeit und Furcht befällt dieselben. Sie sinnen auf neue Pläne. Unzufriedenheit soll unter den Pāṇḍava geweckt, der am meisten gefürchtete Bhīma von ihnen getrennt werden. Vidura, Droṇa, Bhīshma rathen zum Frieden. Dhṛitarāshṭra lässt sich bestimmen, die Pāṇḍava nach Indraprastha zu verweisen. Dort können sie, fern von den Rivalen, im eigenen Machtbereiche walten. Damit leitet die Dichtung zu einem neuen Abschnitt hinüber.

3. Zu neuer Macht und Ehre steigen die Pāṇḍava empor. Streitkräfte sammeln sich um die Söhne Pāṇḍu's, Bündnisse werden geschlossen. In drei Schilderungen entfaltet sich die steigende Grösse der Pāṇḍava, in dem grossartigen Palastbau, in dem Digvijaya, in dem Rājasūya-Opfer. Auch hier wählt der Dichter sehr individuelle Züge. Sehr drastisch ist geschildert, wie Duryodhana der Gegenstand harmlosen Scherzes wird durch die Ungeschicklichkeit, mit der er sich im Glanze des Palastes nicht zurecht zu finden weiss. Duryodhana sieht das Glück. Er kann den Anblick nicht ertragen und will sich das Leben nehmen. »Denn wer ist im Stande, seinen Gegner im Genusse des vollen Glückes zu schauen und dennoch das Leben erträglich zu finden?« Zwischen die Bilder der friedlichen Entwickelung sind verschiedene Kampfscenen eingeflochten. Abenteuerliche Fahrten und Kämpfe werden unternommen, die dem Dichter Gelegenheit geben, uns mit dem steigenden Glück der Pāṇḍava vertraut zu machen. Es ragt hier die Bekämpfung des mächtigen Königs Jarāsandha von Magadha hervor, der viele andere Könige gefangen

hält. Diese müssen befreit werden, damit ein Königsopfer dargebracht werden kann. Vorbedingung für das letztere ist, dass alle Fürsten der Erde tributpflichtig gemacht werden. Und so vertheilen sich die Brüder auf die Eroberung der Länder. Freunde und Gegner erstehen in diesen Kämpfen, Freunde, die als Bundesgenossen den Pāṇḍava später in den grossen Kampf folgen, Gegner, die dann sich rächen wollen. Je mehr sich aber das Glück der Pāṇḍava zu festigen scheint, desto schneller bricht das Verhängniss über sie herein. Gerade die wachsende Macht hält den Neid und die Eifersucht wach und drängt zu einem vernichtenden Schlag.

Duryodhana selbst erklärt von sich, er sei eine Beute der Eifersucht. Das Glück der Rivalen, welches er in dem Glanze des Palastes, in den kriegerischen Erfolgen, in dem Rājasūya gesehen, lasse ihn nicht mehr schlafen. Darum jetzt vernichten oder niemals! Çakuni entwirft den Spielplan. Duryodhana ist damit einverstanden, und Dhṛitarāshṭra lässt sich in tadelnswerther Schwäche die Zustimmung abringen. Frevelhaft wird die Feindschaft heraufbeschworen. Es wird ausdrücklich bemerkt, dass das Spiel die Quelle des kommenden Verderbens sein werde Aber die Dhārtarāshṭra suchen eben die Feindschaft, und so wird das Spiel der Mittelpunkt des ersten Theiles der Trilogie, der bestimmt ist, die Entfremdung zu schildern. Alle Momente vereinigt hier die Dichtung, um den Bruch vollständig zu machen: die Herausforderung, das Falschspiel, das Uebermass der Forderungen, die dem Yudhishṭhira alles, selbst die persönliche Freiheit der Brüder, entreissen, die brutale Rücksichtslosigkeit gegen Yudhishṭhira und Draupadī. Alle fallen in die Sklaverei, und Hohn und Spott wird ihnen nachgeschickt. Die Dhārtarāshṭra treiben es bis zum Aeussersten. Das Unrecht hat gesiegt; die gerechte Sache unterliegt. Der alte Dhṛitarāshṭra führt zwar einen Ausgleich herbei; aber nur für kurze Zeit gelingt es ihm, das volle Verderben fern zu halten. Die Dhārtarāshṭra dringen nämlich auf eine neue Wette: dreizehn Jahre der Verbannung und das dreizehnte Jahr soll in tiefster Zurückgezogenheit verlebt werden. Wiederum siegt der Betrug. Damit scheinen Dhṛitarāshṭra's Söhne ihr Ziel erreicht zu haben, für immer von den lästigen Rivalen befreit zu sein. Sie stehen auf der Höhe des Glückes, die Pāṇḍava sind in die Tiefe des Unglücks gestürzt. Hier wilder Uebermuth, dort Ohnmacht und Hilflosigkeit. Die Spielscene trägt die unverkennbaren Spuren einer durch und durch individuellen Zeichnung. So manche kleine, aber höchst charakteristische Züge sind eingeflochten, auf die eine allgemeine Diaskeuase kaum gekommen wäre. Der Abschnitt gehört zu den dichterisch schönsten, welche das Mahābhārata besitzt. — So sind buchstäblich die Würfel gefallen und leiten zur zweiten Hauptperiode, zur dreizehnjährigen Wanderschaft, über.

2. Das dreizehnjährige Wald- und Wanderleben.

Die Periode des dreizehnjährigen Exils zerfällt in zwei Abschnitte, in das zwölfjährige Wanderleben und den Aufenthalt am Hofe des Königs Virāṭa.

1. Den Pāṇḍava dient diese Zeit zur mittelbaren Vorbereitung auf den Entscheidungskampf. Die Dichtung trennt eine Zeit lang die Schicksale Arjuna's von denen der übrigen Brüder. Arjuna zieht sich zurück, um durch Busse die Gnade Çiva's zu erlangen. Er empfängt den Unterricht Indra's und die göttlichen Waffen, die berufen sind, eine entscheidende Rolle zu spielen. Yudhishṭhira zieht zu den verschiedenen Tīrtha, um sich und seine Brüder zu heiligen. Gleichzeitig finden sie Gelegenheit, neue Waffenbündnisse zu schliessen. Verschiedene Abenteuer folgen, in denen bald die hilflose, bemitleidenswerthe Lage der Pāṇḍava, bald ihre kriegerische Tüchtigkeit sich widerspiegelt. Stellenweise tritt das Unglück besonders markant in dem Bewusstsein hervor, stets bedrängt und verfolgt zu werden und des wohl erworbenen Rechtes beraubt zu sein. Und trotz dieses Elendes ruht die Eifersucht Duryodhana's nicht. Er will Gift nehmen, das Bewusstsein, dass die lästigen Rivalen noch leben, lasse ihm keine Ruhe. Çakuni, Karṇa, Duḥçāsana beruhigen ihn. Aber Duryodhana ist der Ansicht, dass nur der Tod der Pāṇḍava Ruhe und Sicherheit bringen werde, und er fordert unter der begeisterten Zustimmung der Uebrigen zum Morde auf. Vyāsa hält sie von dem Mordanschlage ab, ermahnt zum Frieden. Für längere Zeit treten jetzt Duryodhana und seine Freunde zurück. Ein bunter Inhalt erzählenden und belehrenden Charakters verbindet sich mit dem Schicksal der Hauptpersönlichkeiten. Im Laufe der Entwicklung treten die Dhārtarāshṭra wieder mit ihren Mordplänen hervor. Duryodhana ist es nicht genug, seine Rivalen ins tiefste Unglück gestürzt zu haben. Er will sich an dem Anblicke ihres Elendes erfreuen. Die Dichtung fügt es, dass auf der Suche nach den Pāṇḍava Duryodhana's Gefolge in Kampf mit den Gandharva geräth. Duryodhana wird ihr Gefangener. Die Kunde hievon gelangt zu den Pāṇḍava, und Bhīma freut sich, eine günstige Gelegenheit gefunden zu haben, mit den Dhārtarāshṭra abzurechnen. Yudhishṭhira, der tötlich Gehasste, hingegen gibt Befehl, die Gegner und Rivalen der Gefangenschaft zu entreissen. Duryodhana verdankt seine Rettung den Pāṇḍava, und dadurch soll die Schuld um so grösser werden. Das ist die unverkennbare Absicht der Dichtung. Es ist der zweite Fall, wo die Pāṇḍava den Rivalen rettend zur Seite stehen. Sich an den Leiden der Pāṇḍava erfreuen wollen und nun statt dessen aus deren Händen gewissermassen Leben und Freiheit zurückerhalten, ist ein Uebermass von Demüthigung. Daher kommt Duryodhana auf seinen alten Entschluss zurück, sich das Leben zu nehmen. Nur Karṇa hält ihn ab. Den Dank für seine Rettung erstattet

Duryodhana dadurch, dass er sich des Durvāsas bedient, um neues Elend auf Yudhishṭhira herabzuwünschen. Glücklich entgehen die Pāṇḍava der List des übelwollenden Muni, um bald darauf in ein grösseres Leid gestürzt zu werden durch den Raub der Draupadī. Mit dem glücklichen Abschluss der Abenteuer beginnt die Macht der Pāṇḍava wiederum zu steigen. Alle ihre Unternehmungen sind erfolgreich zum grossen Leidwesen der Dhārtarāshṭra, welche durch Späher über alle Vorkommnisse wohl unterrichtet sind. Es folgt das dreizehnte Jahr, der letzte Abschnitt, welcher dem grossen Kampfe vorausgeht.

2. Für das dreizehnte Jahr haben sich die Pāṇḍava zum strengsten Incognito verpflichtet. Zu diesem Zwecke treten sie in den Dienst des Königs Virāṭa von Matsya und übernehmen verschiedene Hofämter. Bald gewinnen sie mit Draupadī die Gunst und Hochschätzung des Königs. Im Kampf mit Kīcaka offenbart sich Bhīma's Stärke. Kīcaka fällt zum Staunen Virāṭa's, der ihn für unüberwindlich gehalten. Doch der Tod Kīcaka's beschwört eine neue Gefahr für den Matsya-König herauf. Suçarman, der alte Nebenbuhler Virāṭa's, weilt eben auf Besuch bei Duryodhana, als er Kunde von dem Falle des Kīcaka erhält. Beide beschliessen in das Land des Königs von Matsya einzufallen. Sie unternehmen einen Raubzug gegen die Matsya. Diesen Anlass benutzt die Dichtung, um einerseits Virāṭa zur Dankbarkeit gegen die Pāṇḍava zu verpflichten und andererseits die unversöhnlichen Rivalen wiederum zusammenzuführen. Virāṭa wird von Suçarman gefangen genommen, jedoch von Bhīma wiederum befreit. Da kommt eine neue Kunde, dass die Kuru im Süden eingebrochen und die Heerden gestohlen haben. Das Land scheint des Schutzes beraubt. Sofort bricht Arjuna gegen Duryodhana auf. Bhīshma und Droṇa mahnen zum Frieden, zur Zurückgabe des Geraubten. — Umsonst. Duryodhana bleibt hartnäckig und erhält so Gelegenheit, die göttlichen Waffen Arjuna's zu erproben. Zunächst begegnen sich Arjuna und Karṇa wieder, das alte Kämpferpaar. Karṇa unterliegt und flieht. Dann nimmt es Arjuna mit seinen alten Lehrern Kṛipa und Droṇa auf, und der Schüler überflügelt die Meister. Noch einmal wagt es Karṇa, sich mit Arjuna zu messen, und wiederum erliegt er den Schlägen des Letzteren. Vor allem aber muss Duryodhana gewarnt werden. Ein Pfeil Arjuna's zerschmettert die Krone des Usurpators. Ein drittes Mal wiederholt sich die Demüthigung, dass Duryodhana der Gnade der Pāṇḍava sein Leben verdankt. Der siegreiche Ausgang ist eine letzte Mahnung, den ungerechten Besitz aufzugeben und die billigen Forderungen der Pāṇḍava zu befriedigen. Für letztere ist die Zeit der Leiden vorüber. Die dreizehn Jahre sind abgelaufen. Virāṭa bietet sein eigenes Königreich an. Drupada, Kṛishṇa, die Yādava erscheinen in Virāṭa's Hauptstadt. Die Hauptstadt wird die Sammelstätte für das Bundes-

heer Yudhishṭhira's. Damit tritt die Dichtung in das letzte vorbereitende Stadium, bevor der zweite Theil der Trilogie beginnt.

3. Den wesentlichen Inhalt des fünften Buches bilden die Gesandtschaften, welche die beiden feindlichen Parteien sich gegenseitig zuschicken, um noch in letzter Stunde den Frieden herbeizuführen. Das Ziel und die Anlage dieses Abschnittes liegen in klaren Umrissen vor. Die Idee, welche den Abschnitt beherrscht, ist sehr psychologisch. Im Augenblicke, wo die Kampftage schon ihren Schein hinüberwerfen und die Parteien vor dem Vernichtungskampfe stehen, muss erstens die Unvermeidlichkeit eines solchen Kampfes gerechtfertigt werden. Beide Parteien schaudern im Grunde vor dem Blutbade zurück, das den heiligen Boden von Kurukshetra benetzen soll. Zweitens muss der Dichter den tragischen Untergang des einen Geschlechtes begründen, einen Untergang, der nur in dem Uebermass von Stolz, Hass, Starrsinn gerechtfertigt erscheint. Man hat das Gefühl, dass auch die obsiegende Partei nur im äussersten Falle zum Schwerte greifen darf. Es handelt sich um einen unnatürlichen Kampf, einen Kampf zweier eng verwandten und verbundenen Geschlechter. Soll hier die Reinheit des Rechts gewahrt werden, dann muss die Partei bis an die äusserste Grenze der Versöhnlichkeit gehen, sie darf nicht auf starrem Recht bestehen. Der Abschnitt lässt denn auch die Versöhnlichkeit und das Entgegenkommen der Pāṇḍava im günstigsten Lichte hervortreten. Der Erfolg der Gesandtschaften scheitert an der Unbeugsamkeit und an der Verblendung Duryodhana's. Bezeichnend ist es, dass auch Dhṛitarāshṭra seine Friedensversuche macht, aber solche, auf welche die Ehre der Pāṇḍava nicht eingehen kann. Auf Seite der Pāṇḍava Zögern und Zurückhaltung, bei Duryodhana blindes Drängen zum Kampf.

So trägt dieser Abschnitt einen durchaus einheitlichen Charakter. Das Schema ist einfach; aber die dichterische Ausführung hat eine grosse Mannigfaltigkeit in der Wechselwirkung von Personen und Situationen herbeigeführt.

Parallel zu den Friedensverhandlungen ziehen sich die Rüstungen. Die Bundesgenossen schaaren sich um die beiden Banner. Saṃjaya weist auf die Stärke der Pāṇḍava hin. Bhīshma unterstützt die Warnung; aber Karṇa unterbricht heftig des letzteren Worte und fordert gebieterisch, dass die Pāṇḍava sich ins Waldleben zurückziehen. Yudhishṭhira setzt seine Ansprüche auf das bescheidenste Mass herab, fünf Dörfchen (grāmaka) für die fünf Brüder. Auch dies wird trotzig abgelehnt. In wilder herausfordernder Sprache ergeht sich Duryodhana. Dhṛitarāshṭra gibt ihn verloren. Da macht Kṛishṇa, von Vidura, Bhīshma, Droṇa unterstützt, einen neuen Vermittlungsversuch. Auch diese Gesandtschaft scheitert. Duryodhana versteigt sich sogar zu dem verwegenen Plane, Kṛishṇa gefangen zu nehmen. Die Stunde des unabwendbaren Verhängnisses hat geschlagen. Die Heere ordnen sich und wählen

ihre Führer. Duryodhana aber benutzt die Gelegenheit, um noch eine höhnende Botschaft den Pāṇḍava nachzusenden. Bhīma geräth in Wuth, und nur Arjuna's Worte besänftigen ihn. Arjuna, Kṛishṇa, alle Pāṇḍava und Freunde beschwören Duryodhana, die billigen Forderungen zu bewilligen. Duryodhana's Antwort ist der Befehl zum Ausrücken. Er hat die Versöhnung unmöglich gemacht; nun muss der Kampf das Recht entscheiden.

Das sind die wesentlichen Grundzüge des ersten Theiles der Trilogie. Viele Scenen und Bilder ziehen an uns vorüber. Aber die Einheit des Planes bleibt bestehen, und wenn sich auch die Erzählung manchmal weit zu verirren scheint, so tritt die einheitliche Tendenz in den von uns hervorgehobenen Momenten immer wieder von neuem hervor. Wie diese Einheit zu Stande gekommen, wollen wir hier nicht untersuchen. Aber Einheit und innerer Zusammenhang sind thatsächlich vorhanden. Scharf und bestimmt heben sich die Episoden von dem Hauptereigniss ab, ohne die innere sachliche Verbindung mit demselben zu verlieren. In der stufenweisen Entfaltung der Gegensätze macht sich ein Fortschreiten der Handlung deutlich bemerkbar. Die Entfremdung, welche in den ersten Jugendspielen sich regt, wächst aus, bis keine Aussicht auf Versöhnung mehr vorhanden ist. Aus den hier gegebenen Grundzügen geht aber auch deutlich hervor, dass die einheitliche Charakterzeichnung ein wesentliches Moment der Darstellung bildet.

Zweites Kapitel.

Einheit der Charakterzeichnung.

Dass in Yudhishṭhira und Duryodhana, den beiden Rivalen, eine ausgesprochen einheitliche Charakterzeichnung zur Geltung kommt, wird von Niemandem bezweifelt. Das Gleiche lässt sich aber auch von allen übrigen Hauptgestalten des Epos sagen. Arjuna und Bhīma, Dhṛitarāshṭra und Bhīshma, Droṇa und Vidura, Karṇa und Çakuni bleiben stets dieselben. Feste, scharf geschnittene Züge prägen sich in ihrem Bilde aus. Die einmal gewählten Züge werden beibehalten und treten immer deutlicher hervor, in Yudhishṭhira Ruhe und Selbstbeherrschung, in Duryodhana Hass und Eifersucht, in Bhīma wildes Ungestüm, in Arjuna besonnener Heldenmuth, in Dhṛitarāshṭra verderbliche Schwäche und Nachgiebigkeit, in Karṇa, Çakuni, Duḥçāsana Bosheit und Verwegenheit, in Vidura, Bhīshma, Droṇa Gerechtigkeitssinn und Treue. Ob die Charaktere überall in einer uns zusagenden Weise geschildert sind, kommt für unsere Frage nicht in Betracht. Uns genügt die Thatsache,

dass ein einheitliches Element vorhanden. Die Dichtung des heutigen Mahābhārata hat einheitliche Züge gewählt, und mit diesen Zügen ist das Rechtselement innerlich verbunden.

Um nun zu zeigen, dass auch in der Charakterzeichnung Einheit herrscht, wähle ich Persönlichkeiten, die nicht so unmittelbar und aus sich mit dharma verbunden sind. Bei den beiden Hauptträgern der epischen Erzählung liegt die Einheit ja klar vor, und wir werden im nächsten Abschnitte sehen, wie in ihnen dharma und adharma sich gewissermassen verkörpern.

I. Bhīma.

Bhīma bewahrt im ganzen Epos die gleichen scharf ausgeprägten Züge. Eine wilde leidenschaftliche Natur kommt in ihm zum Vorschein. Sturm charakterisiert den Sohn des Sturmgottes. Aber seine unbändige Leidenschaft sticht entschieden ab von jener Duryodhana's. Bei letzterem ist es die Leidenschaft des Hasses, hier die des Kampfes. Wenn es zu kämpfen gilt, dann lässt sich sein Ungestüm kaum bewältigen. Dadurch unterscheidet er sich von Arjuna, in dem sich Tapferkeit mit besonnener Zurückhaltung paart. In Wort und That zeigt sich die gleiche übersprudelnde Kraft. Schon in der Spielscene tritt das in einem reizenden Bilde hervor. Duryodhana's Gift thut ihm ebensowenig etwas zu Leide, als das ebenso scharfe Gegengift der Nāga. Nur die Mahnung Yudhishṭhira's hält ihn ab, Rache an Duryodhana zu üben. Bei den Probekämpfen lässt er wilden Trotz und Verachtung gegen seine Gegner hervortreten. Dem Karṇa ruft er zu, in seine Hände passe nicht das Schwert, sondern die Fuhrmannspeitsche, eine Anspielung auf Karṇa's Abstammung von einem sūta. Er ist bereit, Drupada zu erschlagen in seinem ungesättigten Verlangen nach Kampf, wie die Dichtung sagt. Arjuna hält ihn zurück. Der Sohn des Sturmgottes ist von übermenschlicher Kraft. Bei der Flucht aus dem brennenden Hause ladet er Mutter und Gattin und die vier Brüder auf Schulter und Arme und »mit Sturmesgewalt eilt er von dannen durch des Waldes Dickicht, seine Brust bahnt ihm den Weg, sodass die Baumriesen stürzen«. Auf den Zusammenhang zwischen seiner Abstammung vom Sturmgott und seiner sturmesähnlichen Gewalt wird öfter angespielt, z. B. I 154, 24, wo Bhīma gegen den Rākshasa die Macht seines Vaters Vāyu herbeiruft. Kühn fordert er den Hiḍimba zum Kampfe heraus. »Wie ein Löwe seine junge Beute«, so schleppt er den Riesen eine weite Strecke, und nach mächtigem Ringen gibt er ihm den Todesstoss. Der Hiḍimbā erklärt er, sie müsse denselben Weg wandeln, den ihr Bruder ihr voraus gegangen sei. Da ist es wieder Yudhishṭhira, der die zum Morde erhobene Hand des Bruders zurückhält. Die Mutter hilft ebenfalls und beschwört den

wilden Bhīma, doch kein unschuldiges Blut zu vergiessen. Ein ähnliches Schicksal wie dem Riesen Hiḍimba bereitet er dem Ungeheuer Vaka. Ueberall entfaltet sich dieselbe übermenschliche Gewalt. In sehr charakteristischer Weise zeichnet die Dichtung Bhīma in der Spielscene. In wildem Zorn will sich der Sohn Vāyu's am Sohne Dharma's rächen. Alle Schuld treffe Yudhishṭhira. Die Hände, welche Draupadī verspielt haben, verdienen verbrannt zu werden. Nur dem Eingreifen Arjuna's ist es wieder zu danken, dass der wilde Bhīma seine Absicht nicht ausführt. Später bricht Bhīma in wilde Drohung gegen die Söhne Dhṛitarāshṭra's aus. Wenn die Bande des Rechts ihn nicht fesselten, so würde er alle Dhārtarāshṭra niederhauen. Er bedarf nicht erst des Schwertes. Der Sohn des Sturmgottes entwurzelt den nächsten Baum und schwingt ihn gegen den Feind. So auch entfesselt sich II 72 seine Raserei; er greift nach dem nächststehenden Baum am Palastthore, um den Gegner zu zermalmen. Arjuna tritt wiederum dazwischen. Bei Arjuna wird Alles von Würde und Besonnenheit beherrscht. Bei Bhīma bricht immer gleich der wilde stürmische Charakter hervor, der im Sturme Alles niederwirft. Dem Duḥçāsana droht der Held: »Wie du jetzt uns mit deinen Beleidigungen, o Hund, verwundest, so werde ich einst im Kampfe deine Brust durchbohren.« Duḥçāsana spottet. Da schwört ihm Bhīma: er verzichte auf die Freuden der anderen Welt, wenn er nicht Duḥçāsana's Blut trinken könne. In seinem Blute hoffe er die Zornesgluth zu stillen. Wiederum tritt Arjuna beschwichtigend in die Mitte. Bhīma's Antwort ist ein neuer Schwur, er wolle nicht ruhen, bis wenigstens die Erde Duryodhana's und Karṇa's Blut getrunken. Ueberall dasselbe leidenschaftliche Ungestüm, aber stets in gerechter Sache. — Jene die behaupten, das alte Gedicht sei zu Gunsten der Pāṇḍava umgedichtet worden, möchten wir fragen: welcher Partei denn Bhīma ursprünglich angehörte?

Sehr scharf hebt sich Bhīma's Charakter von Yudhishṭhira in der Scene III 33 ff. ab. Dem Sohne des Gottes der Gerechtigkeit werden Vorwürfe gemacht, dass er sich einzig an dharma anklammere und von dharma Alles erhoffe. Yudhishṭhira's Schwäche verschulde die Schande und das Elend, das über sie herein gebrochen. Yudhishṭhira rufe immer dharma, dharma, pflege der Ruhe und achte nicht auf das Leid der Brüder. Was nur Qual den Freunden bringt, sei keine Tugend. Auch dharma könne zur Schwäche werden. Handeln müsse man. Sie seien ja schon das Gespötte der Çūdra geworden, und die Kinder sängen Spottverse auf sie. Seine Parole laute: Des Kshatriya höchste Pflicht ist zu kämpfen. Es ist für das Gesammtbild des Epos wichtig, dass der Dichter sich stets bemüht, die individuellen Züge so deutlich hervortreten zu lassen. Bhīma reizt bei jeder Gelegenheit zum Kampf, so III 52: Der Kshatriya Aufgabe, sagt er, ist zu kämpfen, nicht

aber ein unthätiges Waldleben zu führen. Er wolle die Dhārtarāshṭra in die andere Welt senden. Yudhishṭhira möge ihm gestatten, seine Kraft zu erproben. »Wenn du aber uns im Unglück belassen willst, wohlan, so rede weiter von veda und dharma!« Dem ungestümen Bruder hält Yudhishṭhira unbeugsame Ruhe entgegen. Sehr charakteristisch ist hinwiederum Bhīma's Benehmen im Augenblicke, da die Dhārtarashṭra von den Gandharva gefangen werden. Bhīma freut sich über die Niederlage und meint, die Gandharva hätten recht gehandelt. Diese Sprache aber gefällt Yudhishṭhira keineswegs. Nicht die Niederlage vollständig zu machen, sondern zu helfen sei jetzt ihre Pflicht. Auch dem persönlichen Gegner müsse in der Noth Beistand geleistet werden. Deswegen sollten sofort alle aufbrechen, um die Dhārtarāshṭra aus den Händen der Gandharva zu befreien. Wo es jetzt an's Kämpfen und Schlagen geht, ist keiner flinker als der sturmschnelle Bhīma.

Das Unglück der Pāṇḍava, ihre Schmach hat den Höhepunkt in dem Augenblicke erreicht, da der wetterharte Bhīma selbst zu weinen beginnt. In einer neuen Art wird Bhīma's Charakter V 74 geschildert. Der Sohn des Sturmgottes, den wir bis jetzt blos als wilden Krieger kannten, der sich auf das Wort Verzeihung nicht versteht, mahnt plötzlich zum Frieden und zur Versöhnung. Darob grosses Staunen. Diese Worte der Milde, sagt der Dichter, kamen so überraschend, als hätten die Berge ihre Schwere verloren, als wäre das Feuer kalt geworden. Kṛishṇa bricht in lautes Lachen aus und meint, früher habe doch Bhīma blos für Kampf und Blut geschwärmt. Furchtbare Flüche habe er ausgestossen, die den Sturm in seiner Brust verriethen. Und jetzt liege er da wie eine schwere, träge Masse, die sich nicht erheben kann. Er scheine von Schrecken übermannt zu sein. Wenn seiner Brüder Muth in den Ocean der Verzweiflung sinke, so überrasche das nicht. Aber befremdend sei es, dass auch er ihnen folge. Kṛishṇa ermahnt dann etwas spöttisch Bhīma, doch nicht zu verzweifeln. Das ist aber dem Sohne Vāyu's zu viel, und in wildem Feuer lodert sein Zorn auf. Dem Kṛishṇa könne doch seine Freude am Kampf, seine Unüberwindlichkeit nicht verborgen sein. An und für sich sei es nicht schön, sich der eigenen Vorzüge zu rühmen; aber nachdem solche Verhöhnung ihm zu Theil geworden, müsse er Zeugniss ablegen von seiner Tapferkeit. Alle Krieger, die sich zum Kampfe gegen die Pāṇḍava rüsten, werde er unter seinen Füssen zerstampfen. »Das Mark meiner Knochen ist noch nicht verdorrt, und mein Herz kennt keine Spur von Angst. Nur aus Mitleid habe ich zur Versöhnlichkeit gemahnt.« Keine Stelle ist wohl bezeichnender für die individuelle Färbung, welche die Charakterzeichnung im Epos erhält. Solche Züge werden nur verständlich im Zusammenhang des Ganzen. Nochmals bricht Bhīma's Wildheit (V 162) gegen Ulūka hervor. Einzig die Rücksicht auf den jyeshṭha habe ihn bis

jetzt von Gewaltthätigkeiten zurückgehalten. Der Dhārtarāshṭra scheine ein grosses Verlangen nach der anderen Welt zu haben. Diese Sehnsucht werde bald in dem eigenen Blute gestillt werden. »Eher wird der Ocean seine Grenzen überschreiten, werden die Berge sich spalten, als dass mein Schwur unerfüllt bleibt.« Es freue ihn jetzt schon, Duḥçāsana's Blut nach Herzenslust trinken zu können.

In diesen, auf die fünf Parvan vertheilten Scenen tritt überall der gleiche wilde Bhīma hervor. Die Einheit aber, welche hier sich zeigt, wird auch in den anderen Charakteren gewahrt, z. B. in Dhṛitarāshṭra.

II. Dhṛitarāshṭra.

Des Königs Grundcharakter ist Unentschlossenheit und Schwäche. Während er einerseits das den Pāṇḍava zugefügte Unrecht deutlich erkennt, lässt er sich doch andererseits immer wieder herbei, die Schlechtigkeiten seiner eigenen Söhne gutzuheissen. Nachher aber ergeht er sich in bitteren Klagen über das Schicksal. Es ist ein stetig wiederkehrender Zug, dass Dhṛitarāshṭra das daivam anklagt, und über die Beziehungen von daivam und paurusham philosophiert, um das schlechte Gewissen zu beruhigen.

Zum ersten Male zeigt sich Dhṛitarāshṭra in der Rolle schuldvoller Schwäche I 40. Mit Besorgniss sieht er die wachsende Macht der Pāṇḍava und beginnt für seine eigenen Söhne zu fürchten. Er nimmt seine Zuflucht zu seinem Minister Kaṇika und erbittet sich dessen Rath. Dieser Rath gipfelt, wie oben angedeutet, in dem Vorschlag, die Pāṇḍava aus der Welt zu schaffen. Anstatt den blutigen Rath abzuweisen, zeigt Dhṛitarāshṭra sich empfänglich, wenigstens soweit, dass er einwilligt die Pāṇḍava zu verbannen. Duryodhana beschwört den Vater, doch den Stachel der Bitterkeit aus dem Herzen seines eigenen Erstgeborenen zu nehmen. Er möge sich der Pāṇḍuiden auf eine milde Art zu entledigen suchen. Die Nachgiebigkeit Dhṛitarāshṭra's wird von den Unterthanen bitter getadelt. Yudhishṭhira hingegen vertheidigt den Vormund als pitā mānyo guruḥ çreshṭhaḥ. Die Kunde vom Brande des in Vāraṇāvata gebauten Palastes wird bekannt. Das Volk hält mit seiner Meinung, welche Dhṛitarāshṭra die Schuld gibt, keineswegs zurück. Man sendet dem König mit bitterem Spott die Nachricht: Dein heisser Wunsch ist erfüllt, die Pāṇḍava sind in den Flammen umgekommen. Es stimmt nur ganz zu Dhṛitarāshṭra's Charakter, dass er jetzt aufrichtig die Pāṇḍava bedauert (I 150). Die Nachricht aber, dass Pāṇḍu's Söhne noch leben und Draupadī zur Gattin erworben haben, weckt in ihm sichtliche Freude. Bezeichnend ist Vidura's Wunsch, diese Gesinnung Dhṛitarāshṭra's möge 100 Jahre unwandelbar bleiben. Er weiss recht wohl, wie schwankend dieselbe ist.

Schon im nächsten Augenblick ist ja der König wieder den Plänen Duryodhana's zugänglich, ja er will seine Freude über das Wohlergehen der Pāṇḍava nur geheuchelt haben, um dem Vidura seine wahre Absicht zu verschleiern. Andererseits aber verschliesst er sich auch nicht der warnenden Stimme Bhīshma's und Droṇa's und befiehlt, die Pāṇḍava in Ehre zurückzuführen. Doch müssen dieselben gleich nach Khāṇḍavaprastha, damit jeder Anlass zu Streitigkeiten abgeschnitten werde.

Seine ganze Schwäche offenbart der König II 49. Er ist um die Zustimmung zu dem Spiele des Çakuni gebeten. Vidura warnt. Aber der Vater wird überwältigt von der Zuneigung zu den eigenen Söhnen. Jede weitere Entgegnung schneidet er mit dem Bemerken ab, er stehe unter dem Banne des Schicksals. Dieser Glaube an die unabänderliche Macht des Schicksals kehrt von nun an in seinen Reden immer wieder. Wohl warnt er Duryodhana vor den Folgen der Eifersucht und Herrschsucht. Er sieht das Unrecht ein, überhäuft Duryodhana mit Vorwürfen, und in der augenblicklichen Stimmung ergreift er Yudhishṭhira's Partei. Er entlässt den dharmaraja mit Segenswünschen; aber schon in der nächsten Stunde macht er sich zum Verbündeten der Pläne Duryodhana's. Er ruft die Pāṇḍava zu neuem Spiele zurück und stimmt den harten Bedingungen der Verbannung zu. Kaum aber haben sich die Paṇḍava entfernt, da kommt die Reue. Saṃjaya erinnert ihn daran, dass die Götter jenen, den sie dem Verderben weihen, zuerst des Verstandes berauben. In III 48 beginnt Dhṛitarāshṭra für das Schicksal der eigenen Söhne zu fürchten. Diese Klagen erklärt der Dichter für unnütz, nachdem Dhṛitarashṭra zu allen Ungerechtigkeiten sich habe bereit finden lassen. Saṃjaya erneuert III 51 seine Vorwürfe. Sehr charakteristisch ist Dhṛitarāshṭra's Klage III 236 über die Ungerechtigkeiten, deren sich die eigenen Söhne schuldig machen. In die Klage mischt sich das Gefühl der Furcht vor dem Verhängniss. Diese Gefühle der Furcht steigern sich jetzt mehr und mehr. Namentlich im fünften Parvan wird das hervorgehoben. Die Sorge raubt ihm jeden Schlaf. Vidura hält ihm die Schwäche und Nachgiebigkeit vor Augen. Schrecken erfasst ihn, als ihm ein Bild der Macht und Grösse der Pāṇḍava entworfen wird. Zu spät sind jetzt seine Mahnungen zur Versöhnlichkeit. Duryodhana ist von freventlichem Uebermuth erfüllt. Wie ein liebender Vater erneuert Dhṛitarāshṭra zwar seine Mahnung. Umsonst. Er sieht das Unheil hereinbrechen, und im Gefühle persönlicher Schuld überlässt er sich dem Schicksal. Sein geistiges Auge muss den Untergang der Helden schauen. So tritt uns auch hier ein fest gezeichnetes Charakterbild entgegen. Dhṛitarāshṭra ist eine ganz individuelle Gestalt. Das Gleiche gilt von Karṇa, Çakuni, Duḥçāsana. Karṇa ist eine ritterliche Erscheinung, treu gegen Duryodhana, tapfer im Kampfe. Aber er geht nur zu sehr auf

die leidenschaftlichen Pläne Duryodhana's ein und ist stets mit neuen feindlichen Rathschlägen zur Stelle. Darin unterscheidet er sich nicht von Çakuni und Duḥçāsana. Dass in Arjuna stets der besonnene und milde Charakter geschildert wird, dass er überall vermittelnd eingreift, sich stets dem leidenschaftlichen Eifer Bhīma's widersetzt, haben wir schon hervorgehoben.

Diese Einheit der Charakterzeichnung wird auch nicht durch einzelne Widersprüche, welche etwa im Verlaufe des Riesenepos hervortreten mögen, erschüttert werden, noch weniger aber durch jene Kritik, welche bald hier, bald dort Umarbeitungen, Einflüsse und Tendenzen sektarischen Ursprungs wahrnehmen zu können glaubt. Vor der Einheit des Gesammtbildes schwinden die vereinzelten Widersprüche. Auf die vielen »deutlichen« Einschiebsel, die »unzweifelhaft« überarbeiteten Stücke, welche Holtzmann entdeckt, brauche ich nicht einzugehen. Wenn dieser Gelehrte bemerkt, es sei »offenbar« nur von zwölf Jahren die Rede gewesen, das dreizehnte Jahr sei hinzugefügt worden, um die Härte und Bosheit des Duryodhana und die Gewissenhaftigkeit und Tapferkeit der Pāṇḍava zu zeigen, so charakterisiert das hinreichend seine Methode. Das »Früher« und »Später«, »Aelter« und »Jünger« muss einstweilen ganz ausser Betracht bleiben. Auf den Boden des Thatsächlichen müssen wir uns stellen, wie es sich in Plan und Zeichnung wiedergibt. Auch Holtzmann muss ja eingestehen, »der Edelmuth der Pāṇḍu-Kinder wird in der jetzigen Redaktion des Gedichtes bei jeder Gelegenheit hervorgehoben« [1]). Also auch nach ihm umfasst eine einheitliche Tendenz das Ganze. Wenn eine Umwandlung der ursprünglichen Gestalt stattgefunden hat, so ist dieselbe mit bewundernswerther Consequenz durchgeführt worden. Nur wenige und durchaus zweifelhafte Spuren sind von jener übrig geblieben. Nun gut, machen wir diese neue Gestalt zur Grundlage unseres Vergleiches mit dem Rechtselement. Sehen wir zu, wie sich das Recht mit dieser neuen Form des Epos verbindet.

---

[1]) Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des Mahabhārata, von A. Holtzmann. Strassburg 1879, vgl. S. 13 ff.

Zweiter Abschnitt.

Epos und Recht in ihrer gegenseitigen Verbindung.

Erstes Kapitel.

Recht und Unrecht im Charakterbilde Yudhishṭhira's und Duryodhana's.

Franke [1]) glaubt im Epos »das tragische Ringen zweier Principien, des Ritterthums und der neu aufgekommenen Politik« dargestellt zu finden. Das Ritterthum verkörpert sich in der Partei Duryodhana's, die neue Politik in jener Yudhishṭhira's. Diese epische Darstellung der zwei widerstreitenden Principien sei das Ergebniss einer Umarbeitung des Epos durch die Brahmanen. »Nur die eine Theorie Holtzmann's von der Umarbeitung des Epos durch die Brahmanen nach ihren eigenen Anschauungen im Gegensatz zu den ursprünglichen, nicht brahmanischen ist noch unwiderlegt. Und ich bin der Ueberzeugung, dass sie zu Recht besteht. Nur muss sie ganz anders gewandt werden. Das Werk war den brahmanischen Denkformen nicht homogen, nicht, weil es zuerst buddhistisch war, sondern weil es, wie ich behaupte, dem von mir erschlossenen besonderen westlichen, nicht brahmanischen Kshatriya-Volke seine Entstehung verdankte und dann erst durch das östliche Brahmanenvolk entlehnt wurde. Das ächte Mahābhārata schilderte den Kampf dieser beiden von Grund aus verschiedenen Völker.«

Soweit diese Theorie annimmt, es handle sich im Epos um den Kampf zweier Principien, stimme ich ihr unbedingt bei. Niemand wird leugnen können, dass das Epos in der Darstellung der sich gegenüberstehenden Parteien eine belehrende Tendenz verfolgt und diese in dem Siege der einen, dem Untergange der anderen Partei zum Abschluss bringt. Aber sind es die Principien des älteren Ritterthums und der neu aufgekommenen Politik? Wer in den Charakteren der Partei Duryodhana's die Ideale des alten Ritterthums, in den Parteigängern Yudhishṭhira's die Vertreter der neuen Politik wirklich zu erkennen glaubt, mag von einem solchen Kampfe reden. Aber was sind Ritterthum und neue Politik? Ich vermag kein Ritterthum auf der einen, keine neue Politik auf der anderen Seite zu erkennen. Duryodhana und Karṇa sind tapfere Helden; aber sie setzen ihre Heldenkraft für eine un-

[1]) Vgl. Jahresbericht der Geschichtswissenschaften. Berlin 1894, I 51.

gerechte Sache ein. Yudhishṭhira und seine Brüder kämpfen ebenfalls mit muthiger Entschlossenheit, aber in einem Kampfe, der dem Rechte gilt, und in der Vertheidigung ihres Rechts stützen sie sich auf die Grundsätze des Rechts. Dieses »Recht« ist allerdings manchmal von recht zweifelhafter Art, ein Recht, das nicht selten unseren Auffassungen von Sitte und Recht Hohn spricht. Gerade die Partei Yudhishṭhira's scheint sich der gröbsten Rechtsverletzungen schuldig zu machen. Dahin gehört der überaus zweifelhafte Charakter ihrer Ehe mit Draupadī, die Leidenschaft des Spieles, die schmachvolle Art, in welcher Yudhishṭhira sich und seine Brüder verspielt, der Verrath und die heimtückische Bekämpfung der Gegner. Im Gegensatz dazu zeigt Yudhishṭhira an anderen Stellen eine bewundernswerthe Selbstbeherrschung. Mit Würde ertragen die Pāṇḍava alles Unrecht, das ihnen seitens der Dhārtarāshṭra zugefügt wird. Das sind Gegensätze, die sich kaum ausgleichen lassen. Und ich begreife recht wohl, dass man zum Gedanken einer Umarbeitung seine Zuflucht nimmt, die nicht alle Spuren des alten Verhältnisses getilgt hat. Allein fassen wir die Darstellung des Mahabhārata selbst in's Auge, so werden wir sehen, wie ein durchgreifender Zug sich in allen jenen Situationen geltend macht. Ueberall greift das Epos auf die Spruchweisheit des Rechts zurück. Die Handlungsweise der Pāṇḍava ist eine buchstäbliche und, man möchte sagen, schablonenhafte Ausführung des çāstra. Uns mag diese Vertheidigung gesucht, gewissermassen als eine, alles mit dharma beschönigende Rechtfertigung erscheinen. Man mag sie eine Politik des neuen Rechtes nennen; aber sie geht aus der charakteristischen Eigenthümlichkeit hervor, in der Handlungsweise der Pāṇḍava eine buchstäbliche Ausführung des dharmaçāstra zu geben. Man nehme z. B. die Art und Weise, in welcher Yudhishṭhira beweist, die fünf Pāṇḍava müssten die eine Draupadī zur Gattin wählen. Kuntī, die Mutter, hat fünfmal gesprochen »Nehmet sie«. Nun darf das Wort des guru gemäss dem çāstra niemals unwahr werden. Die Mutter ist die höchste unter den guru oder »ehrwürdigen Personen«; daher muss ihrem Worte unbedingte Folge gegeben werden. Dieser gerade zu alberne Beweis tritt in ein ganz anderes Licht, wenn wir sehen, wie überall im ganzen Epos sich das Bestreben geltend macht, die Pāṇḍava zum Träger des dharma zu machen. Hier kann kein Zufall walten. In Yudhishṭhira und Duryodhana stehen sich die Parteien des Rechts und Unrechts gegenüber. Jenen äusserlichen Kampf hat die Dichtung zu einem idealen Kampfe des Rechts gegen das Unrecht erweitert, zu einem Kampfe, in welchem anscheinend das Recht unterliegt, um später desto glänzender zu strahlen. Ueberall drängt sich die schroffe Gegensätzlichkeit von dharma und adharma hervor. Das im Einzelnen zu zeigen, ist Aufgabe der nächsten Abschnitte.

I. Das Epos ein Kampf zwischen Recht und Unrecht.

Dass das Epos sich nicht lediglich auf den politischen Kampf beschränkt, sondern den Plan erweiternd einen idealen Kampf schildert, dafür liegt uns zunächst ein werthvolles Selbstzeugniss des Mahābhārata vor. Kṛishṇa vertheidigt V 29, 52 die Forderung Yudhishṭhira's und zählt bei dieser Gelegenheit alle Frevel auf, deren sich Duryodhana schuldig gemacht. Den Gegensatz beider Parteien fasst er alsdann in dem Bilde zusammen.

Suyodhano manyumayo mahādrumaḥ |
skandhaḥ karṇaḥ çakunis tasya çākhāḥ ||
duḥçāsanaḥ phalapushpe samṛiddhe |
mūlaṃ rājā dhṛitarāshṭro 'manīshī ||
yudhishṭhiro dharmamayo mahādrumaḥ |
skandho 'rjuno bhīmaseno 'sya çākhāḥ ||
mādrīsutau pushpaphale samṛiddhe |
mūlaṃ tv aham brahma ca brāhmaṇāç ca. ||

»Duryodhana ist der grosse Baum der Leidenschaft. Seinen Stamm bildet Karṇa, sein Geäste Çakuni, seine reichen Blumen und Früchte Duḥçāsana, seine Wurzel der thörichte König Dhṛitarāshṭra. Yudhishṭhira ist der grosse Baum der Gerechtigkeit, sein Stamm ist Arjuna, sein Geäste Bhīmasena; der Mādrī Söhne sind die reichen Blumen und Früchte, seine Wurzel sind Kṛishṇa, Brahma und die Brāhmaṇa.«

Hierzu bemerkt Arjunamiçra: kathānāyakapratināyakayor yudhishṭhiraduryodhanayor jayaparājayabījaṃ dharmādharmamayatvaṃ çlokābhyāṃ saṃkshipati. »In diesen beiden Versen fasst der Dichter den Grundcharakter des Helden und seines Gegners, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, als Ursache des Sieges und der Niederlage zusammen.« Ganz dramatisch erklärt der Commentator die beiden Gegner als nāyaka und pratināyaka. Dramatisch ist in der That das Epos aufgebaut. Wie im Drama sich die Rollen vertheilen, so fällt Yudhishṭhira die Rolle des dharma, Duryodhana die Rolle des adharma zu. Mit dieser Erklärung hat Arjunamiçra überaus treffend den Inhalt der vorliegenden çloka und die Absicht der Dichtung wiedergegeben. Wir sagen: Absicht des Dichters — denn unzweifelhaft ist Kṛishṇa's Rede, welcher die çloka angehören, ächt, d. h. sie stammt von jenem Dichter, welcher dem Mahābhārata seine heutige epische Gestalt gegeben [1]). Wir

[1]) Gerade die Abschnitte des V. Buches zeigen einen engen Zusammenhang und eine planmässige Gestaltung für jeden, der nicht geneigt ist, in jeder Episode oder in jedem belehrenden Abschnitt sofort ein „Einschiebsel" zu erkennen. Er wird in „diesen unendlichen durch das ganze fünfte Buch sich hinschleppenden" Erzählungen

stehen daher nicht an, in jenen Versen die Idee wiederzufinden, welche nach Absicht der jetzigen Dichtung das Ganze beherrschen soll, ein Kampf zwischen dharma und adharma, Yudhishṭhira als nāyaka, Duryodhana als pratināyaka.

Das Gedicht ist denn auch sichtlich bestrebt, jenen Charakter der beiden Helden in schärfster Weise hervortreten zu lassen. Wie Vidura, der vortreffliche Kenner des Rechts, das sichtbar gewordene Recht sākshād dharma genannt wird, so heisst Yudhishṭhira geradezu vigrahavān iva dharmaḥ »das verkörperte Recht« (II 33, 46), insofern in ihm das Princip der Gerechtigkeit stets obsiegen soll. Es heisst von ihm, er sei sarvadharmamaya, im Besitze des gesammten dharma. Dem Yudhishṭhira wird Duryodhana als Kali, als Princip des Bösen, gegenübergestellt, so V 74, 12: paryāyakāle dharmasya prāpte kalir ajāyata, als die personificierte Schlechtigkeit (pāpapurusha = kalipurusha I 67, 88). Dhṛitarāshṭra nennt den eigenen Sohn Ausbund aller Schlechtigkeit, pāpabhūyishṭha im Gegensatze zu dem sarvadharmamaya. Bei Yudhishṭhira häufen sich stets die Prädikate, welche sein Dharma-ideal hervorheben; bei Duryodhana tritt das Gegentheil ein. Man mag dies tendenziöse Umarbeitung nennen. Aber es ist eine einheitliche Tendenz, und sie verbindet sich innerlich mit der heutigen Gestalt des epischen Elementes, oder wenn man lieber will, mit der umgearbeiteten Gestalt. Es hat daher eine ganz specifische Bedeutung, wenn Yudhishṭhira eine Incarnation des Dharma, Duryodhana ein Sprosse Kali's genannt wird (dharmasyā 'ṃçaṃ . . . viddhi yudhishṭhiram I 67, 110; kaler aṃças tu saṃjajñe duryodhanaḥ I 67, 87). In Yudhishṭhira wird Dharma, in

---

nicht blos Berathungen, Rüstungen, Unterhandlungen, Gesandtschaften finden, die „ausser aller fortschreitenden Ordnung erzählt, in das Allgemeine und Unbestimmte gezogen" werden, wie Holtzmann meint, sondern ein kunstvolles Gefüge von Handlungen, welche uns auf die Entscheidung unmittelbar vorbereiten. Und was unsere Strophen betrifft, so liegt gar kein Grund vor, dieselben als unächt aus einem Gedankengange Krishṇa's auszuscheiden, der die Leidenschaftlichkeit der Dhārtarāshṭra im Gegensatz zu der Selbstbeherrschung und versöhnlichen Gesinnung der Pāṇḍava schildern will. Ueberdies setzt sich das Bild des Baumes im nächsten Verse in dem Bilde vom Walde fort und darnach in dem Vergleiche mit den Schlinggewächsen, die des stützenden Stammes bedürfen — alles Bilder aus dem Baum- und Waldgebiet. Daher hat der herangezogene Vergleich ein ebenso gutes Recht auf Ursprünglichkeit in Krishṇa's Rede, als die übrigen Sätze. Dagegen scheint I 1, 110 aus V 29, 52 herübergenommen zu sein. Das Metrum ist Trishṭubh. Nun erscheinen die Strophen V 29 in einem Gefüge von Trishṭubh. Trishṭubh gehen voraus und folgen; I 1 hingegen nehmen sich die Verse wie in fremder Umgebung aus, da sie plötzlich in Mitte von Anushṭubh auftreten. Es ist also wohl annehmbar, dass diese Verse in dem Zusammenhang von V 29 entstanden und von dort nach I 1 übertragen wurden, wie ja auch Strophen anderer Abschnitte in den einleitenden und zusammenfassenden Abschnitt I 1 hinübergenommen wurden.

Duryodhana Kali wiedergeboren. Es ist zwar nichts Auffälliges, dass in grossen Helden die Personification einer Gottheit gefunden wird. Im vorliegenden Falle aber hat die Diaskeuase den Gegensatz von Dharma und Kali gewählt, um schon in der Herkunft des nāyaka und pratināyaka die ganze Gegensätzlichkeit ihres Wesens und Strebens hervortreten zu lassen. Auch Ludwig bemerkt von den Inkarnationen: »Sie sind ein überflüssiges Element, eine dichterische Ausschmückung, die ursprünglich keinen anderen Zweck gehabt haben dürfte, als einen energischen Ausdruck der Persönlichkeit und des Charakters der Einzelnen zu geben. Es liegt dieser Dichtung eine religiöse Anschauung, aber weder Geschichte noch Mythus zu Grunde« [1]).

Pāṇḍu verkündet I 122, 42:

dhārmikaçca kurūṇāṃ sa bhavishyati na saṃçayaḥ |
dharmeṇa cā 'pi dattasya nā 'dharme raṃsyate manaḥ ||.

»Unzweifelhaft wird er ein Ideal des Rechts unter den Kuru sein. Das Herz dessen, welchen der Gott der Gerechtigkeit schenkt, wird nimmer sich am Unrecht freuen.« Weiterhin wird Yudhishṭhira dharmabhṛitāṃ çreshṭha genannt. »Dharma« ist überall Yudhishṭhira's Parole; ob immer in unserem Sinne dharma, ist gleichgültig für die Frage nach den Beziehungen der Rechtsidee zum Epos. Auf dieser Grundlage entwirft die Dichtung immer heller das ideale Bild des nach dem çāstra handelnden Arya-Fürsten Yudhishṭhira. Damit aber dieses Bild um so wirksamer leuchte, wird ihm in Duryodhana ein geradezu dämonischer Charakter gegenübergestellt. So verbinden sich in der vorliegenden Erzählung dharma und adharma innerlich mit der ächt epischen Charakterzeichnung der beiden Helden.

Ich beschränke mich auf einige Stellen, um zu zeigen, wie gerade das ächt epische Element bei Yudhishṭhira und Duryodhana sich mit dharma und adharma verbinden.

II. Charakterbild Yudhishṭhira's.

Das Recht ist untrennbar von Yudhishṭhira. Sehr charakteristisch kommt dies in der Scene des entscheidenden Spieles zum Ausdruck. Dieses Spiel Yudhishṭhira's widerstrebt so sehr unseren Anschauungen von Sittlichkeit und Recht, dass wir eher geneigt sind, in ihm einen Hohn auf dharma zu erblicken. Yudhishṭhira, das Ideal des Rechts, vergisst sich soweit, seine Person und die Person seiner Brüder in der Leidenschaft des Spieles zu verspielen. Yudhishṭhira selbst bezeichnet das Spiel als etwas Böses (devanam pāpam II 59, 10). Vidura erhebt warnend seine Stimme (dyūtaṃ mūlam

[1]) Das mythische Element s. S. 12.

kalahasya II 63, 1). Trotzdem überlässt sich der dharmarāja dem Spiel, ein Räthsel für seine eigenen Brüder und für Draupadī. Die Gattin findet das Verhängniss unerforschlich II 67, 38; dharma sei ein räthselhaftes Wesen; niemals könne sie glauben, dass Yudhishṭhira auch nur um die Breite eines Atomes (paramāṇumātraṃ) vom Pfade des Rechtes abweiche, selbst nicht in Worten.

dharme sthito dharmasuto mahātmā |
dharmaç ca sūkshmo nipuṇopalakshyaḥ ||
vācā 'pi bharttuḥ paramāṇumātram |
icchāmi doshaṃ na guṇān visṛijya. ||

In ähnlicher Weise sagt Bhīshma: Schwer sei es den geheimen Pfaden des Rechtes nachzugehen. Eines aber stehe fest; niemals werde Yudhishṭhira das Recht preisgeben, wenn er auch die ganze Erde gewinnen könnte.

tyajeta sarvām pṛithivīṃ samṛiddhām |
yudhishṭhiro dharmam atho na jahyāt. || II 67, 48.

Wenn der dharmarāja gespielt, so habe er offenbar in diesem Falle das Spiel als ein Gebot des Rechtes angesehen, und in ihm keine Verletzung des dharma gefunden (na manyate tāṃ nikṛitim II 67, 49).

Das Recht bleibt unverletzt in Mitte der Kaurava. Yudhishṭhira selbst erklärt, nur mit der Waffe des Rechts siegen zu wollen:

dharmeṇa tu jayo yuddhe tat paraṃ na tu devanam | (II 59, 10).

Der ehrliche und offene Kampf sei der Wahlspruch des Edelmannes:

ajihmam açaṭhaṃ yuddham etat satpurushavratam | (II 59, 11).

Ihn verlange nicht nach einem Glück und Besitzthum, der nur unter Begehung von Unrecht erreichbar sei.

nikṛityā kāmaye ṇā 'haṃ sukhāny uta dhanāni vā | (II 59, 13).

Doch einer offenen Herausforderung zum Spiel ist er bereit Folge zu geben. Darin liegt für ihn kein adharma. Das verlangt das Ritterrecht. Daher sagt Arjuna zur Rechtfertigung des älteren Bruders (II 68, 9).

āhūto hi parai rājā kshātraṃ vratam anusmaran |
dīvyate parakāmena . . . .

Die Pāṇḍava verlassen nie den Pfad des Rechtes (dharmyān mārgān na cyavante II 69, 18). Von Yudhishṭhira speciell hebt dies Vidura hervor (na dharmac calate buddhir dharmarājasya II 80, 10).

Aber gerade weil adharma bei Yudhishṭhira unmöglich scheint, so bemüht sich Duryodhana seinen Gegner zum Lügner zu stempeln. Er will Draupadī

die Freiheit wiedergeben, wenn sie erklärt, dass Yudhishṭhira nicht ihr Herr sei. Die Brüder sollen den dharmarāja zum Lügner machen (kurvantu sarve cā 'nṛitaṃ dharmarājam II 70, 4).

Der dharmarāja lässt wohl diesen Charakter am schärfsten hervortreten, wenn er V 28, 8 selbst von sich sagt, er verzichte auf jede Herrschaft, welche nur auf ungerechtem Wege erworben werden könne.

yat kiṃcane 'daṃ vitamasyām pṛithivyām |
yat devānāṃ tridaçānām paraṃ yat ||
prājāpatyaṃ tridivam brahmalokam |
nā 'dharmataḥ saṃjaya kāmayeyam. ||

Auf Grund dieser Liebe zu dharma sucht nun Saṃjaya den Yudhishṭhira zu bewegen, vom Kampfe abzustehen. Kṛishṇa hatte schon früher gesagt, dem ältesten Pāṇḍava stehe dharma höher als der Gewinn von Königreichen dharmaḥ paraḥ pāṇḍava rājyalābhat III 182, 16. Dass er nicht aus Gewinnsucht dharma opfere, das mache ihn zum dharmarāja

na cā 'rthalobhāt prajahāsi dharmam |
tasmāt prabhāvād asi dharmarājaḥ || (III 182, 18).

Daher wird ihm schlechthin das Lob gespendet, dass seine Gesinnung stets auf dharma gerichtet sei (tava dharmāçritā buddhiḥ V 73, 2). Aber das will weder Draupadī noch Bhīma gefallen. Draupadī sucht Yudhishṭhira zu Kampf und Rache zu entflammen. Ihr gegenüber beruft sich der dharmarāja auf dharma, dem er mit unerschütterlicher Treue anhange. Ueber diese zarte Anhänglichkeit ergeht sich Draupadī III 28 ff. in bitterem Sarkasmus. Sie beuge ihr Haupt vor dem Walten des Geschickes, das den Geist Yudhishṭhira's umnachtet. Ja, dharma hat auf Erden keinen Erfolg. Wer hat mehr nach »Recht« gestrebt als der dharmarāja. Weder in den Tagen des Glücks, noch in jenen des Unglücks stand etwas höher bei ihm als dharma.

dharmāt priyataraṃ kiṃcid api cej jīvitād api | (III 30, 5).

Himmel und Erde seien Zeuge, dass er nur für dharma gelebt habe.

dharmārtham eva te rājyaṃ dharmārthaṃ jīvitaṃ ca te. |

Das Sprüchwort sage allerdings: »Dharma schützt den König, der dharma schützt.«

rājānaṃ dharmagoptāraṃ dharmo rakshati rakshitaḥ. |

Bei Yudhishṭhira treffe das Gegentheil zu. Eine erschütternde Kraft liegt in der Beschreibung des Schicksals. Das Schicksal spiele mit den Geschöpfen, wie der Besitzer von Marionetten mit seinen Drahtpuppen, oder

wie das Kind mit seinem Spielzeug. Eine solche Drahtpuppe sei der dharmarāja.

krīḍate bhagavān bhūtair bālaḥ krīḍanakair iva. |

Wie komme es doch, dass Duryodhana trotz alles adharma im Glücke schwelge, Yudhishṭhira sammt seinem dharma in einen Ocean des Unglücks versenkt sei! Yudhishṭhira antwortet, er suche und übe dharma um seiner selbst willen, nicht im Hinblick auf den Nutzen; er treibe keinen Handel mit dharma.

dharmavāṇijyako hīno jaghanyo dharmavādinām. |

In längerer Rede führt er diesen Gedanken aus (dharma eva manaḥ svabhāvād me dhṛitam). Dharma sei das Programm seines Lebens, die Norm, welche von Alters her überliefert (ārsham pramāṇam ṛishibhiḥ proktam). Dharma werde ihn sicher über alle Fährlichkeiten hinübertragen zum Ufer der Glückseligkeit.

dharma eva plavo nā 'nyaḥ svargaṃ draupadi gacchatām. |

Dem dharmavāṇijyako hīno jaghanyaḥ entspricht XII 109, 20 nīcaḥ syād dharmabhikshukaḥ.

Den erneuerten Versuch Draupadi's Yudhishṭhira aus der Ruhe und Gelassenheit zu wecken, sekundiert Bhīma mit der ihm eigenen Heftigkeit. Der dharmarāja hülle sich in einen Fetzen dharma und übersehe dabei die wahren Pflichten des Rechtes (dharmaleçapratichannaḥ III 33, 5).

Der Schöpfer habe ihm ein Kshatriya-Herz geschaffen (sa kshātram hṛidayaṃ kṛitvā), der kshatriyadharma müsse Yudhishṭhira's Norm bilden (esha te vihito dharmaḥ sanātanaḥ). Yudhishṭhira beruft sich von neuem auf dharma. Bhīma antwortet mit dem spöttigen Wortspiel: Yudhishṭhira's dharma sei nur Traum und Schaum (phenadharmās, phaladharmās), es sei kein ächtes, sondern ein falsches Recht (na sa dharmaḥ sa kudharmaḥ). Wenn Yudhishṭhira auf der Zahl dreizehn bestehe, so möge er doch den dharma befolgen, der den Monat zum Substituten des Jahres macht. In ähnlicher Weise schüttet Bhīma auch später seinen Spott über Yudhishṭhira aus. Wenn er seine Brüder denn unbedingt unglücklich machen wolle, so möge er nur immer auf veda und dharma hinblicken.

yady asmān sumahārāja kṛipaṇān kartum arhasi |
yāvaj jīvam avekshasva vedadharmāṃç ca kṛitsnaçaḥ || III 52, 33.

Yudhishṭhira tröstet mit einem Blick in die Zukunft; aber er wolle nimmer zum Lügner werden.

anṛitaṃ no 'tsahe vaktuṃ na hy etan mama vidyate | III 52, 38.

Wir haben solche Stellen gewählt, in welchen die Darstellung einen

episch-dramatischen Ausdruck erhält, Stellen, welche in Stil und Ausdruck alle Vorzüge der epischen Dichtung besitzen. Hier also verbindet sich die Idee des Rechts mit einem ächt epischen Element. Hier ist kein zufälliger Anwuchs. Unter der beherrschenden Idee des dharma sind die hier hervorgehobenen Abschnitte entstanden. Und zwar handelt es sich keineswegs um eine sporadische Erscheinung. Ueberall im grossen Epos wird der Leser diesem Zuge begegnen. Wie enge die Theile unter einander verwandt sind, zeigt VII 12. Duryodhana will Yudhishṭhira nicht töten, sondern ihm noch einmal Gelegenheit geben, sich und seine Brüder auf viele Jahre hin zu verspielen. Da Yudhishṭhira stets dem dharma treu bleibe, so werde er das gegebene Versprechen halten. Stets begegnet uns Yudhishṭhira als dharmarāja. Er beschwört IX 59 seinen Gegner Duryodhana, doch endlich die Feindschaft aufzugeben, nachdem soviel Blut vergossen worden. Noch im letzten Augenblicke bietet er die Hand zur Versöhnung. Diese ängstliche Pflege des dharma veranlasst VIII 69, 11 Arjuna, dem älteren Bruder den spöttischen Namen rājānaṃ dharmabhīrukam zu geben. Dharma ist so enge mit der Persönlichkeit des dharmasuta, verbunden, dass gerade diejenigen Abschnitte, in welchen das epische Element am stärksten und schönsten zur Geltung kommt, Yudhishṭhira's Dharmacharakter am prägnantesten hervortreten lassen. In ihm verschmelzen Poesie und Recht zu einem Ganzen.

III. Duryodhana's Charakterbild.

Dies erhält seine Bestätigung durch das Bild, welches von Duryodhana gegeben wird. Neid und Begehrlichkeit, Eifersucht und Hass, heimtückisches Wesen und Starrsinn sind die Elemente seines Charakters (dharmād apetasya — pāpāni paripaçyataḥ — mohād aiçvaryalobhāc ca). In seiner Gesinnung des Messers Schärfe vergleichbar, ist er in seinen Reden süss wie Ambrosia und heuchelt die Liebe eines Schützers und Freundes (hṛidayena kshuropamaḥ — sa vācā 'mṛitakalpaç ca bhartṛivac ca suhṛid yathā). Kuntī charakterisiert ihn in folgenden kräftigen Zügen: krūrō durmatiḥ kshudro durmatiḥ anapatrapaḥ (I 129, 15). Wilde, dämonische Leidenschaft glüht in Duryodhana, die ihn niemals zur Ruhe kommen lässt. Dieser Charakteristik bleibt nun das Epos in seiner ganzen Entwickelung getreu. Yudhishṭhira handelt nach der Richtschnur des dharma, Duryodhana lässt sich stets von der Macht des adharma überwältigen. Ein geradezu typisches Beispiel für die Art und Weise, in welcher das Epos den nāyaka und pratināyaka behandelt, liefert I 128. In den kleinen unschuldigen Neckereien Bhīma's beginnen die Rivalitäten. Bei Bhīma, dem zweitältesten Pāṇḍava, zeigt sich gleich von Anbeginn, wie schon ausgeführt wurde, der wilde, unbändige Sinn, die übersprudelnde

Kraft, die an Dhṛitarāshṭra's Söhnen erprobt wird. Er fasst sie bei den Haaren und schleppt sie über den Boden hin, taucht sie unter das Wasser und lässt sie frei, wenn sie dem Ertrinken nahe sind. Wenn die Dhārtarāshṭra Früchte von den Bäumen pflücken, da braucht Bhīma blos einmal mit dem Fusse am Stamme zu rütteln und die Knäblein (kumārakās) fallen sammt den Früchten vom Baum. Man sollte wähnen, auf solche Art trage der Pāṇḍava alle Schuld am beginnenden Zwist. Diesen Einwurf scheint der Dichter zu erwarten und fügt hinzu, es sei geschehen bālyād na drohacetasā. »In kindischem Uebermuth, nicht in feindlicher Absicht.«

Ganz anders Duryodhana. Jener dämonische Neid beginnt sich in ihm zu regen, und mit dem Neid entfesseln sich allmälig alle Leidenschaften. Der Dichter schafft immer neue Lagen, um den Zwiespalt zu erweitern, die Gegensätze ganz auszubilden. Von vorneherein ist Duryodhana, wie wir sahen, darauf bedacht, den unliebsamen Rivalen bei Seite zu schaffen. Aber der überlegenen Kraft gegenüber stehen ihm nur heimtückische List und grausamer Betrug zur Verfügung. Er baut in Mitte des Flusses einen Pavillon, den er mit feenhafter Pracht ausschmückt, und ladet die Pāṇḍava zu den Wasserbelustigungen ein. Aber mittlerweile sorgt er, dass das schärfste Gift den Speisen beigemischt werde, um Bhīma zu betäuben und in den Fluthen untergehen zu lassen. Die Schilderung dieses Versuches ist geradezu klassisch. Der Dichter lässt Duryodhana's Charakter sofort in seiner ganzen Schärfe hervortreten, so dass die späteren Scenen nur mehr die hier gegebenen Umrisse auszufüllen haben. Neid und Eifersucht sind das hervorstechende Merkmal seines Charakters. Sobald er die überlegene Stärke erkennt, lässt er seine üble Gesinnung zum Vorschein kommen (dushṭabhāvam adarçayat). Schon glaubt er am Ziele seiner Wünsche und lacht innerlich, der purushādhamaḥ. Der kühle Abendwind trägt dazu bei, das Gift zu verbreiten. Bhīma ist ermattet und wird im Schlafe mit Stricken aus Schlinggewächsen gefesselt. Er sinkt in die Tiefe und erwacht im Reiche der Schlangen.

Dem heimtückischen Duryodhana steht das Bild des arglosen Yudhishṭhira gegenüber. Während Duryodhana sich mit seinen Brüdern über die gelungene List freut und beruhigt heimkehrt, missen die Pāṇḍava ihren Bruder, vermuthen indessen, er sei ihnen schon vorausgeeilt. Sehr bezeichnend ist diese Arglosigkeit des dharmātmā gegenüber der Heimtücke des pāpātmā, und der Dichter hebt ausdrücklich hervor, dass Yudhishṭhira die Schuld nicht Anderen, sondern sich beilege und alle nach seinem eigenen Dharmacharakter beurtheile I 129, 4.

yudhishṭhiras tu dharmātmā ....
svenā 'numānena paraṃ sādhuṃ samanupaçyati.

Nur das wachende Auge der Mutter hat Duryodhana's Sinn durchschaut und warnt vor dem Herrschsüchtigen (rājyalubdha I 129, 15). Aber eben so bezeichnend ist es, dass Yudhishṭhira nach Kenntniss des Frevels nicht Rache übt, sondern Stillschweigen dem Bhīma auferlegt und ihn von einem Racheact fern hält. Sie beschränken sich auf Vorsichtsmassregeln, welche ihnen Vidura anräth.

Nur eine Ausführung der hier gegebenen Umrisse sind die übrigen Schilderungen bis zur Entscheidung durch den grossen Kampf. Hier Recht, dort Leidenschaft. Um nicht zweimal dieselben Züge zu bringen, weise ich nur noch auf einige charakteristische Scenen hin.

Nichts charakterisiert Duryodhana besser in seiner unversöhnlichen Gesinnung als das Ghoshayātrā-Parvan. Der Dichter hat es so gefügt, dass Jene, die beständig auf die Vernichtung der Pāṇḍava ausgehen, von ihrem Todfeind gerettet werden. Aber gerade der Umstand, dass er seinem Rivalen Yudhishṭhira das Leben verdanken muss, setzt ihn in die tiefste Trauer. Der Tod wäre ihm lieber gewesen als das Leben aus des dharmarāja Gnade. Er fasst erst wieder neuen Muth, nachdem Karṇa ihm einen glorreichen Triumph über die Gegner in Aussicht gestellt.

Als dann später Duryodhana hört, dass die Pāṇḍava sich im Waldleben so glücklich fühlen, fasst er sofort den Entschluss, ihnen zu schaden. Dass hier die Absicht vorwaltet, den Charakter Duryodhana's in seiner ganzen Gemeinheit hervortreten zu lassen, wird Niemand bestreiten können. Aber ein volles Bild dieser Halsstarrigkeit gewinnen wir erst im fünften Buch. Ich weise auf die frühere Darstellung zurück. Dort bemüht sich Yudhishṭhira's Partei, Frieden herbei zu führen unter den bescheidensten Bedingungen. Umsonst. Alle Versuche und Bemühungen scheitern an dem Starrsinn Duryodhana's.

Fassen wir das Ergebniss zusammen, so können wir sagen: In dem vorliegenden Epos ist die Idee des Rechts unverkennbar mit dem Charakter Yudhishṭhira's und Duryodhana's verbunden und zwar in einer Weise, dass es unmöglich ist, dharma von dem einen, adharma von dem anderen zu trennen, ohne den einheitlichen Aufbau des jetzigen Epos zu zerstören.

Auf dieser Grundlage nun hat sich die Spruchweisheit des Rechts auf das engste mit der epischen Darstellung verwoben. Und zwar ist es zunächst die Spruchweisheit vom Problem des Rechts, welche auf den ganzen Ausbau einen massgebenden Einfluss gewonnen hat.

Zweites Kapitel.

Das Problem des Rechts in der Spruchweisheit und seine Verwerthung im Epos.

Schon in früher Zeit hatte sich die Spekulation in Indien dem Wesen des Rechts, seinem Ursprung und Wandel zugewandt. Man könnte fast von einer Art Rechtsphilosophie reden, deren Gegenstand das Problem des dharma bildete.

Das Forschen nach dem Wesen und Wirken des Rechts steht in engstem Zusammenhang mit der Geschichte des altindischen Rechts überhaupt. »Sobald sich die denkende Betrachtung, schreibt Ihering, nicht mehr blos wie im Kindheitsalter der Einzelnen und der Völker, mit der Frage nach dem Werden und Entstehen der Dinge um uns her und unser selbst befasst, sobald sich die Reflexion auf Bedeutung und Werth der menschlichen Handlung hinlenkt und allmälig zu immer umfassenderen Urtheilen über Zweckmässigkeit und Güte derselben vorschreitet, muss sich ihr die Frage aufdrängen, welchen inneren Grund die historisch gegebenen Regeln für das Zusammenleben der Menschen haben. Als historisch gegeben liegt vor eine Ordnung innerhalb einer gewissen Gemeinschaft von Menschen, auf deren Grund gehorcht und befohlen, gefordert und geleistet wird. Ueber-, Unter- und Nebenordnung des Einzelnen zeigt sich dabei in mannigfachen Durchkreuzungen und Verschlingungen. Dass gewisse Handlungen geschehen müssen, andere nicht geschehen dürfen, scheint ein feststehendes anerkanntes Gesetz zu sein, zu dessen Aufrechthaltung zum Theil selbst die äussersten Zwangmittel angewandt werden. Das Alles ist zu auffallend für jeden nicht geradezu Gedankenlosen und Geistesstumpfen, als dass es noch einer Erklärung bedürfte, wenn der Betrachter sich nicht damit zufrieden gibt, alles dies einfach als eine unabänderliche Schickung hinzunehmen, sondern die Frage aufwirft, ob das, was so gegeben ist, nicht Willkür sei, welche den durch dieselbe Benachtheiligten berechtige, seine Willkür ebenfalls walten zu lassen, ob es nicht einem Jeden frei stehen müsse, die bestehende Ordnung zu durchbrechen, allenfalls auch eine andere ihm besser zusagende zu schaffen, ob nicht jeder Einzelne hierüber für sich selbst der höchste Richter sei, so dass zuletzt das individuelle Belieben und die Rücksicht auf den eigenen Nutzen die naturgemässen und darum allein berechtigten Motive unseres Verhaltens zu Anderen bilden, die Begabung und Macht[1]) der Individuen in jeder Hinsicht massgebend sein und über der Selbstherrlichkeit des Egoisten keine objektive

[1]) Vgl. auch Geist des Römischen Rechts I[3], S. 108.

Regel anzuerkennen sein würde? Oder gibt es doch eine solche objektive Regel, welcher ich zu folgen verpflichtet bin, und wo mein Interesse sich dagegen sträubt? Mit einem Worte, ist die Macht identisch mit dem Recht, oder kommt dem letzteren eine selbständige Auktorität zu.« Und ferner, »Gibt es denn keine allgemeine Regel für das, was geschehen soll, keine Regel, für das, was Rechtens werden soll«. Da drängen sich alle möglichen Fragen auf: »Wieso ist denn morgen Recht, was heute nicht Recht, vielleicht gar Unrecht ist? Und geht nicht mit diesem Widerspruch des Rechts von jetzt und einst der andere einher zwischen Recht von hier und dort? Was hier als Recht gilt, ist dort Unrecht; hier sieht man vielleicht sogar als Verbrechen an, was dort zum Lobe gereicht«.

Für die Geschichte des Rechts ist es nun von besonderem Interesse, dass gerade diese Ideen schon frühzeitig der Gegenstand einer ausgebreiteten Spruchweisheit geworden sind. Das Recht wurde als etwas überaus Feines, Subtiles gefasst, dessen Wesen dunkel und schwer zugänglich. Man sprach von seinen vielverschlungenen, labyrinthartigen Pfaden, seinem weitverzweigten Umfang, seinem stäten Wechsel und Wandel. Diese Ideen kehren in allen Theilen des Epos wieder. Es heisst III 206, 41 = III 215, 19 durjñeyaḥ çāçvato dharmaḥ, bahudhā dṛiçyate dharmaḥ sūkshma eva. Mārkaṇḍeya wird als dharmapradarçaka Rechtslehrer, dharmacintaka Rechtsphilosoph gepriesen, der den geheimnissvollen Wandel des Rechts erforscht (cintayānaḥ svadharmasya sūkshmāṃ gatim III 207, 2 vgl. III 215, 14); weiterhin durjñeyaḥ sa paro dharmaḥ VII 198, 44; dharmasaukshmyād II 67, 47; sūkshmatvād gahanatvāc ca II 69, 16; dharmasya paramā gatiḥ II 69, 15; dharmāṇāṃ gatiṃ sūkshmāṃ duratyayām VIII 69, 28; sūkshmo dharmaḥ I 195, 29; dharmasya sūkshmatvād I 196, 10. Deutlicher noch ergibt sich das aus Mahābhārata XII und XIII. Bhīshma wird gefeiert als Kenner der Subtilitäten des Rechts çāstrārthasūkshmadarçī XII 19, 4; ähnlich XII 37, 16 dharmajñaḥ sūkshmadharmārthatattvavid. Er wird aufgefordert, die tiefen Geheimnisse des Rechts zu enthüllen (dharmaṃ sūkshmataraṃ vācyaṃ tatra dushprataraṃ tvayā); XIII 10, 2 spricht von dem subtilen Pfade des Rechts, auf dem die Menschen straucheln:

sūkshmā gatir hi dharmasya yatra muhyanti mānavāḥ.

In XII 262, 35 heisst es, dass das Recht ob seiner Subtilität schwer erkennbar sei (sūkshmatvān na sa vijñātuṃ çakyate); ebenso XIII 10, 68: sūkshmā gatir hi dharmasya durjñeyā; XII 33, 10: saukshmyāc ca dharmasya; XII 265, 6: pramāṇataḥ kāryo dharmaḥ sūkshmo.

Worin liegt nun das saukshmyaṃ dharmasya? in welcher Weise hat es auf die Gestalt des Epos Einfluss ausgeübt?

I. Die Spruchweisheit von dem geheimnissvollen Wesen des Rechts.

Räthselhaft ist der stete Wechsel und Wandel des Rechts. Das Recht scheint mit dem Tage, mit den Personen zu wechseln. Dieselbe Handlungsweise ist dharma und adharma. Ihren klassischen Ausdruck findet diese Auffassung in der häufig wiederkehrenden Redensart: Unrecht nimmt die Gestalt von Recht, Recht nimmt die Gestalt von Unrecht an. So heisst es:

adharmarūpo dharmo hi kaçcid asti narādhipa |
dharmaç cā 'dharmarūpo 'sti . . . . . XII 34, 32.

hīne paramake dharme sarvalokābhilanghite |
adharme dharmatāṃ nīte dharmę cā 'dharmatāṃ gate. || XII 141, 1.

adharmatāṃ yāti dharmo yāty adharmaç ca dharmatāṃ. | XII 267, 4.

Dann heisst es wieder, Thoren nur handeln im Wahne, Unrecht sei Recht.

adharmaṃ dharma iti ca yo 'jñānād ācared naraḥ. | XII 123, 14.

Schon uber den Ursprung des Rechts, über die massgebende Norm war man nicht einig. Nicht wenigen ist höchstes Recht: çāstradṛishṭaḥ paro dharmaḥ. Andere betonen die çruti im Gegensatz zur smṛiti. Die Meisten finden das wichtigste Kennzeichen des Rechts in Sitte und Gewohnheit.

ācāram eva manyante garīyo dharmalakshaṇam | XII 132, 15.

Aber die Anhänger von Çaṃkha-Likhita verwerfen auch dies (na evam icchanti ye çaṃkhalikhitapriyāḥ). Daher die Mahnung, man möge von subtilen Erörterungen über Recht und Unrecht sich fern halten. Wie es unnütz sei, beim Anblick gewisser Fusspuren zu disputiren, ob das die Spur eines Wolfes oder eines anderen Thieres sei, eben so unütz sei es über das Wesen von Recht und Unrecht nachzugrübeln. Die Spuren von dharma und adharma lassen sich in der Welt nicht unterscheiden: »die Früchte von Recht und Unrecht hat noch niemand in der Welt gesehen«. XII 134, 2.

tatra na vyavadhātavyam p a r o k s h ā dharmayāpanā |
adharmo dharma ity etad yathā vṛikapadaṃ tathā ||
dharmādharmaphale jātu dadarçe 'ha na kaçcana. |

Wenn aber kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht besteht, dann, wird XII 267, 6 gesagt, könne keine Weltordnung bestehen (lokayātrā na caiva syād), dann schwinden die Begriffe von Mein und Dein (mama idaṃ na asya etad pravarteta). Das Unrecht hüllt sich in die Maske des Rechts oder gleicht einer Cisterne, die zum Schein mit Reisig bedeckt wird.

adharmo dharmarūpeṇa tṛiṇaiḥ kūpa ivā 'vṛitaḥ | XIII 162, 12.

Die Frage nach dem Wesen des Rechts wird zu einem Labyrinthe von Zweifeln. Man sieht den Uebelthäter Unrecht thun, und seine That gilt für Recht; man sieht den Guten Recht üben, und seine That gilt für Unrecht XII 260, 6 ff.

dṛiçyate dharmarūpeṇā 'dharmam prākṛitaç caran |
dharmaṃ cā 'dharmarūpeṇa kaçcid aprākṛitaç caran. ||

Sehr ausführlich wird hier die Wandelbarkeit von Recht und Unrecht geschildert. Das Recht des einen Zeitalters wird in einem anderen Zeitalter Unrecht anye kṛitayuge dharmāḥ — anye kaliyuge dharmāḥ. Wenn Recht und Recht sich widerstreiten, welche Bedeutung besitzt dann der Rechtsspruch? (pramāṇe 'py apramāṇena viruddhe çāstratā kutaḥ). Das Recht ist fein wie des Messers Schneide und gewaltig wie des Berges Last.

aṇīyān kshuradhārāyā garīyān api parvatāt. |

Das Recht ist gross und sichtbar wie die Riesengestalten der Gandharva, und dann schwindet es wieder, um kaum dem schärfsten Auge erkennbar zu sein.

anvīkshyamāṇaḥ kavibhiḥ punar gacchaty adarçanam. |

Das »ewige Recht« çāçvato dharmaḥ versiegt und ist nicht mehr erkennbar (viprahīṇo na dṛiçyate). Betrüger hüllen sich in den Mantel des dharma und wissen ihren Trug mit dharma zu vertheidigen. Zu leerem Geschwätz wird der Rechtsspruch (dharmo bhavati sa kshipram pralāpaḥ) Dasselbe Recht erhebt den Einen und vernichtet den Anderen.

tenai 'vā 'nyaḥ prabhavati so 'param bādhate puṇaḥ |

Man erkennt deutlich, wie lebhaft das Problem von dharma und adharma, das Dunkel seines Ursprungs und Wesens die Geister beschäftigte.

Alle Menschen sind voller Zweifel bezüglich des Rechts: sie fragen nach dem Wesen, nach dem Ursprung des Rechts.

dharmam prati viçaṃkitāḥ ko 'yaṃ dharmaḥ kuto dharmaḥ XII 259, 1.

Die Sophisten finden überall Fehler; sie werden Wegelagerern verglichen, welche das Recht anfallen, die Rechtsbücher »ausplündern«.

parimushṇanti çāstrāṇi dharmasya paripanthinaḥ. |

Sie heissen çāstradoshānudarçinaḥ.

In diesem Wirrwar der Auffassung über Recht und Unrecht begnügen sich die einen mit einem »ignoramus«. Das Recht sei zwar wohlbegründet, aber zu subtil, um begriffen zu werden XII 262, 35.

akāraṇo hi nai 'vā 'sti dharmaḥ sūkshmo hi jājale |
sūkshmatvān na sa vijñātuṃ çakyate bahunihnavaḥ. ||

Anderen hingegen ist der Wandel und Wechsel des Rechts abhängig von Zeit und Ort

bhavaty adharmo dharmo hi dharmādharmāv ubhāv api |
kāraṇād deçakālasya deçakālaḥ sa tādṛiçah || XII 78, 32.

Eine noch radikalere Strömung der Rechtsphilosophie findet den einzigen Ausweg aus dem Labyrinth des vielverzweigten Rechts in der Annahme, dass Gewalt das Recht begründe. Sehr charakteristisch drückt sich XII 134 aus. Ueber dem Rechte stehe die Macht. In der Macht habe das Recht seine Grundlage

atidharmād balaṃ manye balād dharmaḥ pravartate |
bale pratishṭhito dharmo dharaṇyām iva jangamam. ||

Das Recht sei ein Ausfluss der Macht; das ohnmächtige Recht finde seinen Halt in »bala« Macht.

dhūmo vāyor iva vaçe balaṃ dharmo 'nuvartate |
anīçvaro bale dharmo drume vallī 'va saṃçritā ||

Macht und Reichthum entscheiden hier auf Erden. Macht und Reichthum erzeugen das Recht; daher heisst es: dhanāt sravati dharmo hi oder koçād.hi dharmaḥ. So die Spruchweisheit des Rechts. Für das Verhältniss von Poesie und Recht ist es nun von entscheidender Bedeutung, dass sich der Aufbau des Gedichtes, die dramatische Anlage, Verwickelung, Katastrophe aufs engste den Ideen der Spruchweisheit über das geheimnissvolle Wesen und Walten des Rechts anschliesst. Die Auffassung von dem ungleichartigen Geschick des Rechts und Unrechts, von dem scheinbaren Triumphe der Ungerechtigkeit, war längst ein Problem (çaṃkā) und Gegenstand der dichterischen Behandlung in Form der Spruchweisheit geworden. Diese Idee des sūkshmo dharma ist tief in das ächt poetische Element hineingewachsen, und dadurch hat einer der schönsten Gedanken der Spruchweisheit des Rechts einen massgebenden Einfluss auf die Gestaltung des Epos gewonnen. Die Wahrnehmung, dass das Recht anscheinend unterliegt, um später desto strahlender hervorzutreten, dass die Unschuld verfolgt, die Macht verherrlicht wird, ist zur leitenden Idee geworden, welche das Epos in seinem ganzen Umfang zu einer Illustration des Satzes der Spruchweisheit macht

vardhaty adharmeṇa naras tato bhadrāṇi paçyati |
tataḥ sapatnān jayati samūlas tu vinaçyati || III 94, 4.

II. Dharmaḥ sūkshmaḥ im Epos.

Wie ein grosses Räthsel tritt der Triumph von adharma vor uns hin. Schon der wichtige Abschnitt I 62, 9 fasst den Kern des grossen Epos in die Frage zusammen:

katham dharmabhṛitām çreshṭhaḥ suto dharmasya dharmavit |
anarhaḥ paramam kleçam soḍhavān sa yudhishṭhira. ||

»Wie kam es doch, dass Yudhishṭhira, der Edelste unter allen Hütern des Rechts, der Sohn des Rechts, der Kenner des Rechts, unverdienter Weise ein solches Leid erdulden musste.« Man beachte die Häufung: dharmabhṛitām çreshṭhaḥ suto dharmasya dharmavit-anarhaḥ und den Gegensatz paramam kleçam.

Sollte die Stelle auch nicht ursprünglich sein, so reflectiert sie jedenfalls den Eindruck, welchen das Epos als Ganzes schon in einer frühen Zeit hervorrief. Aber das Epos, das erzählende Element selbst, bezeugt, dass dem Dichter diese Idee keineswegs fern lag. Kuntī findet es II 79, 13 unerklärlich, dass diejenigen, welche stets den Pfad des Rechts gewandelt, so tief ins Unglück sinken.

katham saddharmacāritrān vṛittasthitivibhūshitān |
akshudrān dṛiḍhabhaktāmç ca daivatejyāparān sadā ||
vyasanam vaḥ samabhyāgāt ko 'yam vidhiviparyayaḥ |

Noch deutlicher weist die Diaskeuase darauf hin in Yudhishṭhira's Klage. Er legt sich selbst die Beantwortung dieses Räthsels vor. Muss er sich doch das Zeugniss geben »nicht ganz ohne Tugend zu sein« (na vai nirguṇam ātmānam manye III 94, 1). Trotzdem hat noch nie einen König solches Leid getroffen

tathā 'smi duḥkhasamtapto yathā nā 'nyo mahīpatiḥ |

Die Gegner sind aller Tugend entblösst, weichen ab vom Pfade des Rechts (nirguṇān, nadharmagatān). Und doch wie erklärt sich das Glück ihrer Unternehmungen? te ca loke 'sminn ṛidhyante kena hetunā.

In diesen Worten legt die Dichtung selbst das Problem des Rechts nahe. Lomaça tröstet den dharmarāja mit dem Gedanken, dies sei keine ungewöhnliche Erscheinung, dass »Jene, die am Unrecht Gefallen finden, durch das Unrecht zu Macht gelangen«.

yad adharmeṇa vardheyur adharmarucayo janāh. |

Er habe indessen keinen Grund zur Klage. Richtig sei es, dass das Unrecht anscheinend Erfolg habe. Aber der Ruin bleibe niemals aus und wirke später um so verheerender. Der Gang der Geschichte sei: vardhaty adharmeṇa, bhadrāṇi paçyati, sapatnān jayati, samūlo vinaçyati. So sei es vor Zeiten den Daitya und Dānava ergangen: vardhamānā hy adharmeṇa und doch kshayam upagatāḥ. Das gleiche Ende stellt Lomaça den Dhārtarāshṭra in Aussicht.

dhārtarāshṭrās tv adharmeṇa mohena ca vaçīkṛitāḥ |
nacirād vai vinamkshyanti daityā iva na samçayaḥ || III 94, 22.

»Die Dhārtarāshṭra hält Unrecht und Verblendung in gleicher Weise gefangen. Ueber Kurzem werden zweifellos auch sie wie die Daityās zu Grunde gehen.«

Diese Idee kommt nun nicht blos gelegentlich, sondern an den verschiedensten Stellen, die sich auf das ganze Epos vertheilen, zum Ausdruck. Eine Zufälligkeit gelegentlicher Umarbeitung des einen oder anderen Abschnittes scheint hier ausgeschlossen um so mehr, als der eine Gedanke in der verschiedensten Weise sich geltend macht und in Partien verwerthet wird, die ein ächt episches Gepräge tragen. Die prägnanteste Fassung erhält wohl die Idee III 119. Balarāma meint, er könne nicht sehen, dass dharma zum Glück, adharma zum Verderben führe, seitdem er das Jammerbild Yudhishṭhira's und den Glanz Duryodhana's geschaut

na kṛishṇa dharmaç carito bhavāya |
jantor adharmaç ca parābhavāya ||
yudhishṭhiro yatra jaṭī mahātmā |
vanāçrayaḥ kliçyati cīravāsāḥ ||
duryodhanaç cā 'pi mahīm praçāsti |
na cā 'sya bhūmir vivaraṃ dadāti || III 119, 5 sq.

»Nein, Kṛishṇa, Gerechtigkeit führt den Menschen nicht zum Glück, Unrecht gereicht ihm nicht zum Verderben, nachdem der hochsinnige Büsser Yudhishṭhira in Waldeseinsamkeit, bedeckt mit einem Gewande aus Bast, dahin siechen muss, während Duryodhana die Erde beherrscht, die Erde Jenem einen Schlupfwinkel versagt.« Adharma verdiene den Vorzug vor dharma.

dharmād adharmaç carito varīyān itī 'va manyate naro 'lpabuddhiḥ

»Besser ist Unrecht denn Recht, so denkt der Kurzsichtige.« Dann stellt Balarāma die beiden Gegner als Repräsentanten von adharma und dharma gegenüber und bezeichnet es als ein Problem, das jetzt alle Welt beschäftige, wie der Gerechte im Unglück, der Ungerechte im Glück sich festige

duryodhane cā 'pi vivardhamāne
yudhishṭhire cā 'sukham āttarājye |
kiṃ tv atra kartavyaṃ iti prajābhiḥ
çaṃkā mithaḥ saṃjanitā narāṇām ||

Man beachte, mit welchem Nachdruck hervorgehoben wird, dass der Sohn des Dharma dem Kali unterliege

ayaṃ sa dharmaprabhavo narendro
dharme dhṛitaḥ satyadhṛitiḥ pradātā |
caled dhi rājyāc ca sukhāc ca pārtho
dharmād apetas tu kathaṃ vivardhet ||

»Der dem Dharma entsprossene, in Recht und Wahrheit begründete Fürst und Spender, warum muss er des Königthums und der Freude entbehren; wie hingegen kann der dem Recht entfremdete Sohn der Pṛithā also im Glücke steigen?«

Schon früher hatte Draupadī III 27, 6 auf diesen Gegensatz hingewiesen.

īdṛiçaṃ duḥkham ānīya modate pāpapurushaḥ |

Und III 30, 40 klagt sie, eine göttliche Gerechtigkeit scheine es nicht zu geben. Edle Menschen werden verfolgt, Verbrecher schwelgen im Glück. Wenn sie auf Yudhishṭhira's Leid und Duryodhana's Freude blicke, so könne sie nur dem Schöpfer die Schuld geben.

tave 'mām āpadaṃ dṛishṭvā samṛiddhiṃ ca suyodhane |
āryaçāstrātige krūre lubdhe dharmāpacāyini ||
dhārtarāshṭre çriyaṃ dattvā . . . |

Das ist das grosse Räthsel des Lebens; als ein Geheimniss wird die Frage III 209 behandelt. Einem alten Spruche zu Folge sei der Wandel des Rechts geheimnissvoll, viel verschlungen seien seine Pfade.

sūkshmā gatir hi dharmasya bahuçākhā hy anantikā

Die Guten unterliegen, die Bösen steigen empor. Unversöhnbare Gegensätze birgt das Recht in seinem Wesen (III 209, 4, 10).

dṛiçyante nishphalāḥ santaḥ prahīṇāḥ sarvakarmabhiḥ |
viparyayakṛito dharmaḥ paçya dharmasya sūkshmatām ||

Vorher (III 207, 46) hatte das Epos darauf hingewiesen, dass die Guten blos der Spott der Bösen werden.

na dharmo 'stī 'ti manvānāḥ çucīn avahasanti ye |
açraddadhānā dharmasya te naçyanti na saṃçayaḥ ||
mahādṛitir ivā 'dhmātaḥ pāpo bhavati nityadā |

»Die da denken: »es gibt kein Recht« und den Gerechten verspotten, die da an keine Gerechtigkeit glauben, werden zweifellos zu Grunde gehen. Der Böse gleicht immer nur einem aufgeblasenen Schlauche.«

Diese Strophen in Verbindung mit III 207, 59.

adharmā dharmarūpeṇa tṛiṇaiḥ kūpā ivāvṛitāḥ |

sind offenbar einem grösseren Abschnitt entlehnt, welcher der Spruchweisheit des Rechts angehört und die Schicksale von Recht und Unrecht beschreibt. Dieselben Verse kehren nämlich XII 95 wieder. Der von Lomaça ausgesprochene Gedanke, dass das Recht anfänglich unterliegt, um später desto glänzender zu triumphieren, wird dort sehr anschaulich entwickelt. Der Ab-

schnitt geht von dem Gedanken aus, dass ein Tod im gerechten Kampfe besser sei als ein Sieg, der mit Hilfe einer bösen That errungen wird (dharmeṇa nidhanaṃ çreyo na jayaḥ pāpakarmaṇā XII 94, 1). Allerdings gewinne es den Anschein, als müsse auf Erden adharma triumphieren. Der Böse frohlockt im Besitze des unrecht erworbenen Gutes. Er steigt im Glück mit seinem diebischen Erfolg und verbindet sich mit Gesinnungsgenossen; sie spotten über den Gerechten und sprechen: es gibt kein Recht auf Erden. Da plötzlich bricht das Verderben über sie herein. Sie werden hinweggerissen von der steigenden Fluth wie der Baum mit seiner Wurzel am lockeren Uferrand. Dann spottet man ihrer, wie über ein zerbrochenes Gefäss. Hier sind an der einen Stelle alle jene im Epos häufig wiederkehrenden Ideen in einem Bilde zusammengefasst. Ist nicht das Geschick des Duryodhana und das seiner Freunde eine buchstäbliche Verwirklichung dieser Sätze der Spruchweisheit? Duryodhana vernichtet sich selbst.

ātmānam ātmanā hanti pāpo nikṛitijīvanaḥ |
ātmanai 'va hataḥ pāpo yaḥ pāpaṃ kartum icchati, | III 207, 45.

»Der Böse, der nur vom Unrecht lebt, bereitet sich selbst den Untergang.«

Der Böse frohlockt (pāpaḥ prahṛishyati). Der Sohn des Unrechts triumphiert ob des endlich errungenen Sieges über Yudhishṭhira. Mit seinem Raube schwelgt er im Glück (sa vardhamānaḥ steyena pāpa) und findet Gesinnungsverwandte (pāpe prasajjati); er spottet über die Pāṇḍava, die stets auf dharma schwören und glaubt an kein Recht (na dharmo 'stī 'ti çucīn avahasann iva — açraddadhānā dharmasya). Da kommt das sichere Verderben über Duryodhana (vināçam upagacchati). Von des Sturmes Wogen wird der »Baum der Leidenschaft« entwurzelt, sein Geschlecht geht zu Grunde (samūlo hṛiyate nadīkūlād iva drumaḥ). Alles spottet über die Scherben des Glückes.

athai 'nam abhinindanti bhinnaṃ kumbham ivā 'çmani. |

An Duryodhana bewahrheitet sich buchstäblich das Sprüchwort, dass der Böse nur ein aufgeblasener Schlauch (mahādṛitir ivādhmātaḥ pāpo bhavati nityadā). Die angeführten Sätze liessen sich als ebensoviele Ueberschriften für die Hauptabschnitte verwerthen. So wörtlich deckt sich das Schicksal Duryodhana's mit der hier entworfenen Zeichnung. Yudhishṭhira hingegen folgt dem Spruche

tasmād dharmeṇa vijayaṃ koçaṃ lipseta bhūmipaḥ |
nādharmeṇa mahīṃ jetuṃ lipseta jagatīpatiḥ || XII 95, 1.

Denn der ungerecht errungene Sieg ist unsicher, ohne Werth (adharmayukto vijayo hy adhruvo 'svargyaḥ). In Yudhishṭhira's Partei waltet dharma, dem

Spruche XII 95, 15 entsprechend: satsu nityaḥ satāṃ dharmaḥ. Es wird ihm nahegelegt, Gewalt zu gebrauchen; denn Gewalt entscheide das Recht. Aber der dharmarāja erklärt, sein balam sei der dharmaḥ:

dharmas tu nityo mama dharma eva |
mahābalaḥ çatrunibarhaṇāya || V 30, 47.

Mit dharma bezwingt er die Erde dharmeṇa pṛithivīṃ jitvā I 156, 12 = XII 1, 10. Dem dharma gehört der Sieg. Dieser Grundgedanke in den Anschauungen Yudhishṭhira's kehrt in allen Theilen des Epos in der formelhaften Fassung wieder tatra jayo yatra dharmah, Duryodhana hingegen folgt der Mahnung des Satzes:

bubhūshed balam evai 'tat sarvam balavato vaçe | oder
vaçe balavatāṃ dharmaḥ sukham bhogavatām iva |

Er gehört zu Jenen, die thörichter Weise (ajñānād) sagen, Unrecht sei Recht XII 123, 14.

Die Spruchweisheit betont, wie wir sahen, dass die Macht das Recht begründe, dass Reichthum die Quelle des Rechtes sei. Nun vergleiche man die Reden Bhīma's, in denen dieser Sturmessohn gegen den unthätigen Yudhishṭhira eifert; man wird finden, dass der Satz dhanāt sravati dharmo hi oder vaçe balavatāṃ dharmaḥ das Grundthema jener Reden bildet: Die Wurzel des Rechts sind Reichthum und Besitz.

sarvathā dharmamūlo 'rtho dharmaç cā 'rthaparigrahaḥ | III 33, 29
nikṛityā labhate rājyam āhāram iva çalyakaḥ | III 33, 59
evam balavataḥ sarvam . . . III 33, 61.

Das wahre Recht ruhe in der Macht; was sonst Recht genannt werde, verdiene nicht den Namen:

dharmaṃ tyaktvā 'lpakaṃ naro bṛihantaṃ dharmam āpnōti | III 33, 67.

Yudhishṭhira fasst seine Bedenken in den Satz zusammen, dass es ihm, der die schwer zu ergründenden Pfade des Rechts kenne, ebenso unmöglich sei mit Hülfe der Gewalt das Recht zu zermalmen, als den Berg Meru zu zertrümmern

dharmasya jānāmāno 'haṃ gatim agryāṃ sudurvidām |
katham balāt karishyāmi meror iva vimardanam || III 36, 4.

Die enge Verbindung des charakteristischen dharmasya gatiḥ mit bala einerseits und dem dharma des Yudhishṭhira andererseits springt in die Augen und zeugt für den Zusammenhang des epischen und didaktischen Elementes. Die Ideen der Bücher XII und XIII vom Wesen des Rechts greifen hier tief in eine ächt epische Partie ein. Aehnliche Gedanken wie III 33 entwickelt Bhīma III 52.

Von grösserer Wichtigkeit ist indessen II 67. Die Frage ist aufgeworfen, ob Draupadī rechtlich verspielt sei. Da heisst es denn, einerseits sei nicht anzunehmen, dass der dharmarāja gegen dharma gehandelt; andererseits aber sei dharma sehr subtil:

d h a r m e sthito d h a r m a suto mahātmā |
dharmaç ca sūkshmo nipuṇopalakshyaḥ || 38.

Bhīshma lehnt die Beantwortung der Rechtsfrage ab:

na d h a r m a s a u k s h m y ā t subhage v i v e k t u m |
çaknomi te praçnam imaṃ yathāvat || 47.

In II 69, 14 spricht er sich deutlicher aus und gibt klar zu verstehen, dass die Gewalt das Recht begründe:

uktavān asmi kalyāṇi dharmasya paramā gatiḥ |
loke na çakyate jñātum api vijñair mahātmabhiḥ ||
balavāṃç ca yathādharmaṃ loke paçyati purushaḥ |
sa dharmo dharmavelāyām bhavaty abhihataḥ paraḥ ||
na vivektuṃ ca te praçnam imaṃ çaknomi niçcayāt |
sūkshmatvād gahanatvāc ca kāryasyā 'sya ca gauravāt ||

Wir sehen hier den Inhalt jener Rechtsspekulation, welche XII und XIII entwickeln, frei und selbständig in Bhīshma's Rede verwerthet: Das Recht richtet sich nach den Anschauungen des Stärkeren.

Dhṛitarāshṭra spendet II 73, 4 Yudhishṭhira das Lob:

vettha tvaṃ tāta dharmāṇāṃ gatiṃ sūkshmāṃ yudhishṭhira, |

Um die Ehe mit Draupadī zu rechtfertigen, beruft sich Yudhishṭhira schlechthin auf das schwer ergründbare Wesen des Rechts.

sūkshmo dharmo mahārāja nā 'sya vidmo vayaṃ gatim | I 195, 29.

Drupada meint, das Recht sei immer zweifelhaft: dharmaḥ sadai 'va saṃdigdhaḥ. Der Sohn aber ist zurückhaltender und sagt:

na tu dharmasya sūkshmatvād gatiṃ vidmaḥ kathaṃcana |
adharmo dharma iti vā vyavasāyo na çakyate || I 196, 10.

Diese Stelle ist um so wichtiger, als das pañcānām ekapatnītvam aufs Engste mit der heutigen Gestalt des Epos verbunden ist. Die Lösung der Rechtsfrage wird direkt auf sūkshmo dharmah zurückgeführt und dabei findet das adharmo dharmaḥ der Spruchweisheit eine besondere Erwähnung. Man vergleiche hiemit die obenerwähnte Stelle XII 78, 32 bhavaty adharmo dharmo hi. Aber vor allem XII 260, 6:

dharmaṃ cā 'dharmarūpeṇa kaçcid aprākṛitaç caran |

Auf VII 198, 44 und VIII 69, 28 ist schon hingewiesen worden. Wie

enge sich das Rechtselement mit dem epischen Element verbindet, zeigt die letztere Stelle. Sie beweist, dass in allen Abschnitten des grossen Epos, in den Kampfabschnitten nicht weniger als in den vorausgehenden Theilen, auf das geheimnissvolle Wesen des Rechts zurückgegriffen wird. Mitten im Kampfe wird eine Rechtsfrage erörtert und deren Lösung auf das Wesen des Rechts zurückgeführt. Arjuna ist in einer Lage des Zweifels und der Unentschlossenheit. Kraft eines gegebenen Versprechens, Jeden zu erschlagen, der ihn auffordert, Gāṇḍīva einem Anderen zu überlassen, müsste er auch Yudhishṭhira töten, der diese Aufforderung an ihn gerichtet. In diesem Zweifel wendet sich Arjuna an Govinda, und letzterer knüpft an die strittige Frage sofort einen langen Excurs über die geheimnissvollen Wege des Rechts. Es sei zwar richtig, dass man das gegebene Wort halten müsse, aber nur dann, wenn es mit einer höheren Pflicht nicht in Widerstreit komme. Wie nun könne er den Yudhishṭhira, seinen guru, töten? Geheimnissvoll, schwer zu ergründen sei des Rechtes Pfad:

asampradhārya dharmāṇāṃ gatiṃ sūkshmāṃ duratyayām | VIII 69, 28.

Ausdrücklich wird das dharmarahasyam hervorgehoben. Dieses Räthsel bestehe darin, dass das Recht ein Unrecht, das Unrecht ein Recht, dass die Wahrheit zur Unwahrheit, die Unwahrheit zur Wahrheit werden könne.

bhavet satyaṃ na vaktyaṃ vaktavyam anṛitam bhavet |
yatrā 'nṛitam bhavet satyaṃ satyam vā 'py anṛitam bhavet ||

Das Recht sei ein erhaltendes, nicht ein zerstörendes Princip; daher der Name dharma von dhāraṇa, Tragen, Erhalten.

dhāraṇād dharmam ity āhur dharmeṇa vidhṛitāḥ prajāḥ |
yaḥ syād dhāraṇasaṃyuktaḥ sa dharma iti niçcayaḥ. ||

Bald in freier Form, bald in Rechtssprüchwörtern wird das Thema dieser beiden Sätze ausgeführt. Govinda greift in seiner Antwort direkt auf das viel umstrittene Wesen des Rechts zurück, auf jene Idee, welche das ganze Epos beherrscht. Dass die çloka der Spruchweisheit des Rechts angehören, bezeugt XII 209, wo die Parallelen hiezu im Zusammenhange eines grösseren Abschnittes gegeben werden.

So stehen sich in Yudhishṭhira und Duryodhana dharma und adharma in den concreten Gestalten der Spruchweisheit des Rechtes gegenüber.

dṛiçyate hi dharmarūpeṇā 'dharmam prākṛitaç caran |
dharmaṃ cā 'dharmarūpeṇa kaçcid aprākṛitaç caran. || XII 260, 6.

Nach diesem Ideal der Spruchweisheit hat die Dichtung das Rechtsideal des Yudhishṭhira entworfen. Wenn Yudhishṭhira und seine Partei sich nach unserer Auffassung in schroffen Widerspruch zu allen Gesetzen des

Rechts stellt, so handeln sie in voller Uebereinstimmung mit dem concreten dharma der Spruchweisheit. Und mag auch eine skeptische Auffassung behaupten, es gebe kein Recht auf Erden:

dharmādharmaphale jātu dadarçe 'ha na kaçcana XII 134, 2

so beweisen die Pāṇḍava, dass trotz der sūkshmā gatir hi dharmasya, trotz des dharmasya mahato bahuçākhasya tattvatah XII 162, 3, trotz sūkshmatvād gahanatvāc ca II 67 und 69, der durjñeyaḥ çāçvato dharmaḥ III 206, 41 = III 215, 19 gefunden, der mahān ayaṃ dharmapatho bahuçākhaç ca XII 162, 3 betreten werden kann und das Sprüchwort bestätigt: tatra jayo yatra dharmaḥ. Mögen andere sagen: parokshā dharmayāpanā : ati dharmād balaṃ manye: balaṃ dharmo 'nuvartate, der cintayānaḥ svadharmasya sūkshāṃ gatim triumphiert, nicht durch çastra, die materielle Macht, sondern durch çāstra, die Wissenschaft vom Recht. Das ist der Sieg des dharma über adharma, wie er in der Spruchweisheit des Rechts verherrlicht wurde. Im engsten Zusammenhang mit diesem Inhalt, in steter Abhängigkeit von dharma hat die Diaskeuase das Epos ausgestaltet. Wie wir immer auch über den sittlichen Charakter dieses dharma urtheilen mögen, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass demselben ein wesentlicher Antheil an dem Ausbau des epischen Elementes zukommt. Eine feststehende Thatsache bleibt es, dass das Epos in seinen wichtigsten epischen Abschnitten die Ideen des çāstra von dem Wesen und Wirken, von der räthselhaften Erscheinung des dharmaḥ sūkshmaḥ, durvijñeyaḥ verwerthet, ja dass der Aufbau des Epos in einem fast buchstäblichen Anschluss an die Idee vom ungleichen Schicksale des dharma und adharma erfolgt. Damit ist aber ein wesentlicher Einfluss des Rechts auf die episch-dramatische Gestaltung der vorliegenden Sage erwiesen.

Unsere nächste Frage wird den Umfang dieser Verwerthung zu ermitteln suchen.

Drittes Kapitel.

Die Rechtsgebräuche und ihre Beziehung zum Epos.

Eine zweite Eigenschaft des Rechtes der çāstra ist die Weitschichtigkeit. Das Sprüchwort spricht von mahān ayaṃ dharmapatho bahuçākhaḥ: dharmasya mahato bahuçākhasya XII 162, 3; gatir hi dharmasya bahuçākhā hy anantikā III 209, 2; bahudhā dṛiçyate dharmaḥ III 206, 42; na ekaçākhena dharmeṇa rājño dharmaḥ XII 142, 6; na dharmaḥ paripāṭhena çakyo veditum. Für

bahuçākha »vielverzweigt« gebraucht Baudhāyana I 1, 12 das Bild des »viele Thore besitzenden Rechts«.

bahudvārasya dharmasya sūkshmā duranugā gatiḥ |
tasmān na vācyo hy ekena bahujñenā 'pi saṃçaye ||

Unter diesem Bilde des weitgeästeten, viele Thore besitzenden Rechts tritt uns die ganze Fülle des Rechtsgehaltes entgegen, wie er XII 51, 31 in Yudhishṭhira's Bitte beschrieben wird: dharmāḥ samākhyātāç ca cāturvarṇyasya, cāturāçramyasaṃyuktāḥ, deçajātikulānāṃ ca janīshe dharmalakshaṇam . . . dharmaçāstraṃ ca sakalam. Es ist ein reich entfaltetes, alle socialen Verhältnisse überschattendes Recht. Dharma beherrscht mit seinen Normen das gesammte staatliche, gesellschaftliche, das religiöse und bürgerliche Leben. Von dem Königsrecht, dem Centrum des Rechts und der Macht ausgehend, werden die Beziehungen, Rechte, Pflichten der einzelnen Kasten und Stände, Berufe und Thätigkeiten beschrieben. Der ganze Kreis der religiösen und bürgerlichen Sitten, heiligende oder sühnende, von der Geburt bis zum Grabe, die Stellung von Familie und Individuum, von Vater und Sohn, von Mann und Weib, Besitz und Erwerb sind Gegenstand des dharma. Alles ist in Regel und Spruch gefasst. So begreift es sich, dass Klagen laut werden über die Weitschichtigkeit des Rechts.

Nun kann das Epos in seiner überwuchernden Fülle des Rechtsstoffes unzweifelhaft ein treuer Spiegel des »vielgeästeten Rechts« genannt werden, und die unwegsamen Strecken, bei denen man sich kaum mehr auskennt, sind ein betreffendes Bild der labyrinthartigen Pfade des Rechts. Aber steht dieser äusserlich hervortretende Charakter auch in einer inneren Beziehung zum epischen Element? Bis zu einem gewissen Grade ist dies sicherlich der Fall. Weil Yudhishṭhira ein Sohn des Dharma ist, so verkörpert sich in ihm die Wissenschaft des Rechts. Yudhishṭhira ist bemüht, die ganze Unerschöpflichkeit des Rechts zu erschöpfen. Nicht wenige seiner Fragen geben Anlass zu ausführlichen Erörterungen über das çāstra. Ein nicht unbedeutender Bruchtheil rechtsbelehrenden Inhalts hängt geradezu mit dem Wissensdrange des dharmarāja zusammen. An mehreren Stellen wird der dharmarāja über seine Kenntniss des çāstra geprüft, so z. B. II 5, wo Nārada's Fragen ein Compendium des Königsrechtes geben. In III 179 stellt die Schlange, welche Bhīma gefangen hält, eine Reihe von Fragen an Yudhishṭhira, und nur um den Preis erschöpfender Antworten ist sie gewillt, den Bruder frei zu geben Yudhishṭhira antwortet und zwar theilweise in engem Anschluss an das dharmaçāstra. Das dharmaçāstra wird zum befreienden Wissen, und die Schlange gibt Bhīma dem Bruder zurück. In ähnlicher Weise wird die Kenntniss des dharmarāja zum erlösenden Wissen III 312. Der Yaksha legt eine Anzahl Fragen vor, die sich auf den Inhalt des Rechts beziehen. In der

Beantwortung dieser Fragen bewährt sich Yudhishṭhira als der wahre Sohn Dharma's. Darauf gibt sich der Yaksha als Dharma und Vater Yudhishṭhira's zu erkennen. Wie Yudhishṭhira in seinem Wandel die Norm des dharma vor Augen hält, so stützt sich seine Rede stets auf den Inhalt des dharmaçāstra. Von der epischen Gestalt der Person Yudhishṭhira's ist dieser Zug untrennbar. Daher kann es keinem Zweifel unterliegen, dass der dharma-Charakter des Helden das vermittelnde Glied wurde, welches eine grosse Masse des belehrenden Elementes mit dem epischen Element verband. Der Process dieser Verbindung hätte sich nun allerdings auch allmälig vollziehen können, und so haben wir noch kein Recht von einem inneren Zusammenhang des ganzen dharma-Gehaltes oder der grösseren Masse desselben zu reden. Dies unmittelbar zu beweisen, wird wohl der Kritik nie möglich werden. Dagegen lässt sich, wie mir scheint, zeigen, dass jene Dichtung, welche dem epischen Sagenstoffe seine heutige dichterische Form gegeben, bestrebt war, Ideen und Sätze des dharmaçāstra mit der Poesie zu verschmelzen. Diese dharma-Tendenz macht sich zunächst geltend in einer Vorliebe des Epos für gewisse charakteristische Rechtsinstitute.

Die Rechtsinstitute, welche ich hier im Auge habe, beziehen sich auf das Ehe- und Familienrecht. Zwei charakteristische Eigenthümlichkeiten des Epos lassen sich in Bezug auf dieselben wahrnehmen. Das Epos verwerthet zunächst Rechtsinstitute, welche zur Zeit des entstehenden Mahābhārata längst einer fortgeschrittenen Cultur gewichen waren oder wenigstens nur eine ausnahmsweise und beschränkte Geltung besassen. Vielfach sind es längst erstarrte Sitten und Gebräuche; nur das çāstra bewahrt die Erinnerung daran fort, verleiht denselben eine gewisse Prärogative des Alters und der Ehrwürdigkeit. Da treten uns denn plötzlich Sitten und Gebräuche entgegen, die der Zeit eines rohen Barbarenthums angehören oder wenigstens nur in einer wenig fortgeschrittenen Periode Geltung besitzen konnten. Wir sind versucht aus ihnen die wichtigsten Schlüsse für die Culturgeschichte zu ziehen. — Eine zweite Eigenthümlichkeit liegt in der Art und Weise, wie diese Rechtsinstitute verwerthet werden. Wir sehen die Sätze des çastra in die Erzählung so verwoben, dass die Erzählung gewissermassen zu einem lebenden Bilde der Rechtssätze wird. Der Rechtsgrundsatz wird mit einer fast pedantischen Wörtlichkeit in die Wirklichkeit des Lebens übertragen. Die Personen handeln im engsten Anschluss an das »Recht«. Würde sich diese doppelte Eigenthümlichkeit nur gelegentlich zeigen, so wäre es unstatthaft, sie für die kritische Beurtheilung des epischen und belehrenden Elements zu verwerthen. Allein auch hier können wir wieder die Beobachtung machen, dass diese dharma-Eigenthümlichkeiten nicht sporadisch auftreten; sondern: was der eine Abschnitt besitzt, das charakterisiert auch den anderen Abschnitt. Bald ist

es der sacrale Charakter der Ehe und die religiöse Bedeutung des Sohnes, bald die Theorie der Eheformen oder niyoga und putrikākaraṇa. Eine aufmerksame Prüfung ergibt, dass es sich innerhalb der einzelnen Erzählungen nicht um Interpolation, zufällige Erweiterung handeln kann. Die Einzelerzählung hat unter dem Einfluss des çāstra ihre jetzige Gestalt empfangen. Einzelnen derselben könnte als Ueberschrift oder Inhaltsangabe geradezu ein çloka des çāstra dienen; aus den Reden der Personen, ihrer Handlungsweise liesse sich ein mosaikartiges Bild der Rechtsinstitutionen gewinnen. Um längst erstorbene Sitten handelt es sich, die nur als symbolische Form noch fortleben. Wer aus den Erzählungen schliessen wollte, dieselben reichten in eine Zeit zurück, welche jenen abgestorbenen Sitten noch huldigte, würde sich über deren Charakter und Zweck gänzlich täuschen. Die Erklärung hierfür muss im Zusammenhang des Ganzen gesucht werden. Dieser Zusammenhang weist uns auf eine Tendenz hin, die sich bemüht, die Theorie des dharmaçāstra in den Erzählungen zur Anschauung zu bringen. Diese Tendenz beherrscht die Episoden, welche ausserhalb des Bereiches der Haupthandlung liegen. Sie kommt aber mit Vorzug bei den leitenden Persönlichkeiten zur Geltung. Und das ist für die Kritik von besonderer Bedeutung. Wenn wir nämlich sehen, dass das Epos die dharmavādinām varishṭhāḥ nach Sitten handeln lässt, die nur mehr den durch das dharmaçāstra geheiligten Werth einer Rechtsreliquie besitzen, so werden wir den Grund hierfür in einem besonderen Verhältniss der epischen Dichtung zum Recht suchen müssen.

I. Niyoga.

1. Bedeutung und Zweck des Niyoga.

Eine Rechtsidee, welche in viele Erzählungen gestaltend eingreift, ist die religiöse Bedeutung des Sohnes. In eigenthümlicher Weise hatte sich die Idee von der religiösen Nothwendigkeit der Nachkommenschaft ausgebildet. Eine dreifache Verpflichtung ruht auf jedem »Zwiegeborenen«, die Pflicht gegen die Götter, gegen die Weisen der Vorzeit, gegen die persönlichen Ahnen. Die Schuldverpflichtung gegen die Ahnen wird erst abgetragen, wenn das Auge des Vaters auf dem Sohne ruht. Religiöse Pflicht war es, durch Nachkommenschaft sich und die eigenen Vorfahren vor den Qualen jener Hölle zu schützen, welche die aputra erwartet. Ihren klassischen Ausdruck erhält diese Auffassung bei Manu IV 257; dem Sohne fällt die Verpflichtung zu, das Manenopfer für die Ahnen darzubringen.

Häufig kehrt die bekannte Etymologie von putra: put trāyate »er rettet vor der Hölle« wieder; »das Glück des Mannes, der ohne Nachkommenschaft stirbt, wird von den Göttern zerstört; nimmer erreicht er die ewigen Welten«.

Eine charakteristische Illustration finden die Rechtssätze Manu's VI 35—37 in der Erzählung von Jaratkāru I 13 und I 45. Jaratkāru wird I 13, 14 als das Ideal eines Büssers geschildert und zwar ganz in der Sprache des çāstra: vāyubhaksho nirāhāraḥ çushyann animisho muniḥ. Auf seinen Wanderfahrten sieht er eines Tages eine Anzahl menschlicher Wesen, welche den Kopf nach unten gekehrt, über einer Grube hangen. Die Stricke, mit denen sie an den Aesten befestigt, sind aus Fasern geflochten; an diesen Fasern nagt eine Ratte und hält die herabhängenden Gestalten in steter Todesfurcht. Jaratkāru erkundigt sich und erfährt, dass er seinen eigenen Vorfahren gegenüberstehe. Die Ahnen klagen, dass der einzige Nachkomme sich dem Büsserleben zugewandt und sie dadurch der Hölle der aputra überantwortet habe (asmākaṃ saṃtatir eko — tapa ekaṃ samāsthitaḥ). Ihr jetziger Zustand ist nur die Folge jener Aussichtslosigkeit auf Erhaltung des Geschlechts (saṃtānasya kshayād). Keine Busse kann die pitaraḥ dem sicheren Verderben, das durch die nagende Ratte versinnbildet wird, entreissen. Da gibt sich der Sohn zu erkennen und fragt, wie er helfen könne. Die Antwort kann nur im Sinne des çāstra ausfallen und wird mit einem Rechtsspruche begründet, der die leitende Idee der Erzählung zum Ausdruck bringt I 13, 25

na hi dharmaphalais tāta na tapobhiḥ susaṃcitaiḥ |
tāṃ gatim prāpnuvanti 'ha putriṇo yāṃ vrajanti vai ||

»Nicht durch die Früchte verdienstvoller Werke, nicht durch Busse erreicht man jenes Glück, welches diejenigen erlangen, die einen Sohn besitzen«.

In erweiterter Gestalt begegnet uns dieselbe Erzählung I 45. Der Rechtsgedanke wird noch viel drastischer hervorgehoben. Jaratkāru bietet sein ganzes tapaḥ zur Rettung an. Umsonst »Du alter brahmacārin kannst uns nicht retten«. Keine Busse wird das Verhängniss abwenden (na tapasā çakyate tad vyapohitum). Nachkommenschaft ist das höchste Verdienst: saṃtānaṃ hi paro dharmaḥ. Busse und Opfer seien gewiss werthvoll; doch sie bleiben weit hinter saṃtatiḥ zurück.

tapo vā 'py athavā yajño yac cā 'nyat pāvanaṃ mahat |
tat sarvam aparaṃ tāta na saṃtatyā samaṃ matam. ||

»Busse, Opfer und was immer nur an heiligenden Mitteln existiert, kommt nicht der Nachkommenschaft gleich«.

In ähnlicher Weise führt I 229 die Idee des çāstra aus. Mandapāla hat die höchste Stufe der Busse erreicht (tapasaḥ pāram) und ist im Begriff dem Himmel der Väter zuzueilen. Und doch, obschon er das Jenseits durch Busse erobert, sieht er nur eine Welt ohne Verdienst vor sich:

sa lokān aphalān dṛishṭvā tapasā nirjitān api |

Verwundert fragt er den dharmarāja, was ihn denn hindere, die Früchte seiner Busse zu geniessen. Die Antwort lautet im Sinne des çāstra: Als Schuldner werden die Menschen geboren: ṛiṇino mānavā brahman jāyante 11. Die wichtigste aller Schulden wird durch den Sohn abgetragen:

punnāmno narakāt putras trāyate pitaram . . . |

Alle drei Episoden schliessen sich nach Inhalt und Sprache enge an das çāstra an. Es ist nun sicherlich kein Zufall allmäliger Erweiterung, wenn diese Fundamentalanschauung des altindischen Familienrechts aufs engste gerade mit dem Ursprunge jenes Geschlechtes verbunden wird, in dem paro dharma »das höchste Recht« sichtbar werden soll. Die Dichtung findet Gelegenheit, sowohl bei Pāṇḍu, als bei den Pāṇḍava, die Idee aufs engste mit der epischen Erzählung zu verweben. Die Situation steht in naher Beziehung zu der ganzen Entwickelung des epischen Ereignisses; ja letzteres wächst geradezu aus dem Verhängniss heraus, das sowohl Vicitravīrya als Pāṇḍu der Aussicht auf Nachkommenschaft beraubte. Damit verbindet sich gleichzeitig zur Abwehr des aputratvam die Wahl eines Rechtsinstitutes, dem das Alter in besonderer Weise den Charakter des dharma, der Sacertät, verlieh. Jenes Geschlecht, in welchem dharma stets beharren wird, soll sowohl im ersten als im zweiten Gliede seinen Ursprung einem Rechtsinstitute verdanken, das den Charakter eines ausserordentlichen dharma beansprucht, dem Institute des niyoga. Schon frühzeitig hatte das Recht nach verschiedenen Wegen gesucht, um den verhängnissvollen Folgen des aputratvam vorzubeugen. Die ältesten Ergebnisse dieser Bestrebungen liegen vor in dem Systeme der Wittwen- und Tochterbeauftragung (niyoga und putrikā). Im niyoga hatte sich eine Sitte ausgebildet, der zu Folge der jüngere Bruder die Frau des Verstorbenen zu sich nahm, um ihm Nachkommenschaft zu erwecken. Uebereinstimmend wird dieses Rechtsinstitut in den ältesten aphoristischen Rechtsbüchern erwähnt; aber wir finden es gleichzeitig mit einer Reihe gesetzlicher Schranken umgeben, die ihm den Charakter der Ausnahme geben. Für den Gebrauch der Wittwenbeauftragung in ältester Zeit zeugt Rig V. X 40, 2 vidhaveva devaraṃ maryaṃ na yoshā. Der dharmarāja tritt als Verkörperung des Rechts durch diesen ausserordentlichen dharma in die Erscheinung; er ist buchstäblich dharmeṇa dattah:

dharmeṇa cā 'pi dattasya nādharme raṃsyate manaḥ. |

Diese Auffassung scheint mir in folgenden Momenten begründet.

2. Praxis des Niyoga.

Der niyoga der Satyavatī ist so gestaltet, als erstrebe die Episode eine Vertheidigung der Wittwenbeauftragung. Die Sitte hatte ihre Gegner in den

Reihen der Rechtslehrer. Darum wird des Rechtes bester Kenner, der im Recht ergraute Bhīshma, berufen, um die Legitimität zu vertheidigen. Die Berechtigung des niyoga stützt sich auf die schwere Verpflichtung gegenüber den Ahnen. Daher sagt Satyavatī, niyoga sei das einzige Mittel, den verstorbenen Vicitravīrya dem Verhängniss zu entreissen, welches den aputrās droht.

tvayi piṇḍaç ca kīrtiç ca saṃtānaṃ ca pratishṭhitaṃ I, 103 3.

Die Wittwe beruft sich auf Bhīshma's Rechtswissen; dharma sei unerschütterlich in ihm begründet.

yathā cā 'yur dhruvaṃ satye tvayi dharmas tathā dhruvaḥ |
vettha dharmāṃç ca dharmajña samāsene 'tareṇa ca ||
. . . . . .
vyavasthānaṃ ca te dharme kulācāraṃ ca lakshaye. |

Die schmeichelhafte Anrede soll jedes Rechtsbedenken hinwegräumen. Daher auch die scharfe Betonung von dharma: man niyogād dharmaṃ kartum arhasi

darāṃç ca kuru dharmeṇa mā nimajjīḥ pitāmahān. |

Für Bhīshma ist die delikate Behandlung des niyoga sehr bezeichnend. Er hält den Brauch zwar für legitim, lehnt ihn aber für seine Person ab. Satyavatī drängt von neuem in der Sprache des çāstra:

āpaddharmaṃ tvam avekshya vaha paitāmahīṃ dhuram. |

Bhīshma hält ihr die Verpflichtung eines für ihn höheren dharma entgegen: dharmān avekshasva

satyāc cyutiḥ kshatriyasya na dharmeshu praçasyate. |

Er empfieht einen anderen Weg. Vyāsa wird herbeigerufen und erklärt sich zum niyoga bereit. Auch in seiner Erklärung macht sich sofort das Bestreben geltend, den besonderen dharma-Charakter von niyoga hervorzuheben I 105, 39:

vettha dharmaṃ satyavati paraṃ cā 'param eva ca |
tathā tava mahāprājñe dharme praṇihitā matiḥ ||
tasmād ahaṃ tvan niyogād dharmam uddiçya kāraṇam |
īpsitaṃ te karishyami dṛishṭaṃ hy etat sanātanam. ||

In dieser Episode theilen sich die beiden typischen Repräsentanten des alten Rechts in die Vertheidigung des niyoga nach den Grundsätzen der smṛiti.

Noch deutlicher zeigt sich die dharma-Tendenz in der Episode des Pāṇḍu. In Pāṇḍu's Klage sind alle jene Rechtsanschauungen des çāstra verwoben, welche die Nothwendigkeit und religiöse Bedeutung des Sohnes betonen. Die Klage (I 120, 15 sq.) ist ein klassisches Muster für die Art, in welcher der Rechtsgehalt im Epos verwerthet wird. Ich hebe die markantesten Sätze heraus:

pitṛiyād ṛiṇād anirmuktas tena tapye tapodhanāḥ |
dehanāçe dhruvo nāçaḥ pitṛīṇām esha niçcayaḥ ||
ṛiṇaiç caturbhiḥ saṃyuktā jāyante mānavā bhuvi |
pitṛidevarshimanujair deyaṃ tebhyaç ca dharmataḥ ||
etāni tu yathākālaṃ yo na budhyati mānavaḥ |
na tasya lokāḥ santī 'ti dharmavidbhiḥ pratishṭhitam ||
yajñais tu devān prīṇāti svādhyāyatapasā munīn |
putraiḥ çrāddhaiḥ pitṛīṃç cā 'pi ānṛiçaṃsyena mānavān ||
ṛishidevamanushyāṇām parimukto 'smi dharmataḥ |
trayāṇām itareshāṃ tu nāça ātmani naçyati ||
pitṛiyād ṛiṇād anirmukta idānīm asmi tāpasāḥ |

Am Schluss erinnert Pāṇḍu an die Thatsache des niyoga der eigenen Mutter und erbittet sich Auskunft über die Erlaubtheit des Brauches. Ohne eine unmittelbar bejahende Antwort zu geben, lenken die Ṛishi die Absichten Pāṇḍu's auf niyoga hin. Pāṇḍu versteht die verschleierte Andeutung und fordert die dharmapatnī im angedeuteten Sinne auf. Auch diese Worte schliessen sich enge an das çāstra an.

apatyotpādane yatnam āpadi tvaṃ samarthaya
apatyaṃ nāma lokeshu pratishṭhā dharmasaṃhitā ||
iti kunti vidur dhīrāḥ çāçvataṃ dharmavādinaḥ.

Dies Recht sei begründet in der Liste der subsidiären Söhne, welche den kshetraja an zweiter Stelle nennen.

ime vai bandhudāyādāḥ shaṭ putrā dharmadarçane |
shaḍ evā 'bandhudāyādāḥ putrās tāñ chṛiṇu me ṛithe ||
svayaṃ jātaḥ praṇītaç ca parikrītaç ca yaḥ sutaḥ |
paunarbhavaç ca kānīnaḥ svairiṇyāṃ yaç ca jāyate ||
dattaḥ krītaḥ kṛitrimaç co 'pagacchet svayaṃ ca yaḥ |
sahoḍho jñātiretāç ca hīnayonidhṛitaç ca yaḥ || (I 120, 32 sq.).

So schliesst sich naturgemäss die mit Manu nahe verwandte Rechtssatzung von den zwölf erbberechtigten Söhnen an die Bitte als Begründung an:

pūrvapūrvatamābhāvaṃ matvā lipseta vai sutam |
uttamād devarāt puṃsaḥ kāṃkshante putram āpadi. ||

Pāṇḍu erweitert eine Begründung durch einen Hinweis auf die ältere Zeit, und schliesst mit der formellen Beauftragung

man niyogād yata kshipram apatyotpādanam prati. |

Die engen Beziehungen dieser Episode zum dharmaçāstra springen sofort in die Augen. Zweck, Bedingungen, Legalität werden in der Sprache der

smṛiti entwickelt. Die religiös-sittliche Bedeutung ist in çl 15—22, 28—31 hervorgehoben. Alle Bedingungen sind in die Rede eingeflochten, nämlich dass der Gebrauch auf die Zeit der Zwangslage eingeschränkt bleibe (āpadi 27, 35, 37), dass der niyukta ein naher Verwandter sei, zunächst der Bruder des Verstorbenen, oder wenigstens ebenbürtig: devarād uttamād; sadṛiçāc chreyaso vā (37), dass die Beauftragung vom guru ausgehe; ohne rechtskräftigen niyoga treten keine Rechte und Pflichten ein. In freier und selbständiger Form verwerthet das Epos die Rechtssätze, welche die smṛiti ausführlich geben.

An erster Stelle wird stets der devara genannt; nach einer von Gautama angeführten Schulmeinung wäre nur der devara berechtigt; er selbst zählt indessen in absteigender Folge piṇḍagotraṛishisambandhebhyo yonimātrād vā aut (Gaut. XVIII 6). Manu sagt: devarād vā sapiṇḍād vā (IX 59); dagegen 190 spricht er allgemein von sagotra; wenigstens müsse der niyukta derselben Kaste angehören. Um so interessanter ist die Parallele von Vishṇu XV 3 sapiṇḍena uttamavarṇena vā zu sadṛiçāc chreyaso vā. Mit guruṇā niyuktā vergleiche man Baudh. II 4, 9: gurubhir anumatā, Man. IX 59: striyā saṃyanniyuktayā. Auch darin stimmt das Epos mit der smṛiti überein, dass es dem Gatten das Recht des niyoga zugesteht (vgl. Baudh. II 3, 17, Gaut. XVIII 11, Man. IX 161). So steht diese Erzählung nach Sprache und Inhalt ganz im Bereiche des çāstra.

3. Kritik des Rechtsgehaltes.

Gehört nun diese Erzählung einer älteren Epoche an, oder ist dieselbe künstlich zu einer Verherrlichung jenes dharmaḥ sanātanah gestaltet worden?

Dass zur Zeit der Abfassung unseres Epos der niyoga keineswegs mehr eine unbestrittene Geltung genoss, ergibt sich deutlich aus der Art, in welcher die Legitimität der Sitte begründet wird. Der niyoga trägt eben den Charakter eines ausserordentlichen Mittels. Und diesen Charakter besass er schon frühe. Aus Manu ergibt sich, dass das spätere Recht eine recht schwankende, wenn nicht geradezu feindliche Stellung gegen niyoga einnahm. Manu macht gleich den ältesten Rechtslehrern das Institut zum Gegenstand eingehender Rechtsbestimmungen IX 58—63; in den folgenden çloka hingegen wird der Gebrauch als eine schwere Verletzung der ewigen Satzung hingestellt. Allerdings sieht sich derselbe çāstrakāra IX 120, 167 trotzdem noch genöthigt, genaue erbrechtliche Bestimmungen für den kshetraja, d. h. den aus niyoga geborenen Sohn, zu geben. Daraus folgt, dass die Sitte der Wittwenbeauftragung noch keineswegs ausgestorben war; aber sie wurde immer mehr durch edlere Formen zurückgedrängt. Namentlich war es das Erbrecht, welches allmälig der künstlichen Sohnschaft im Gegensatz zu der natürlichen Abstammung, welche bei niyoga und putrikā vorwaltet, zum Siege verhalf.

Zwar bedurfte es langer Zeit, bis der vollständige Sieg erfochten war. Indessen deutliche Spuren der Adoption treten schon im Rigveda hervor. Sie lässt sich aus jenen Stellen folgern, wo mit besonderem Nachdruck der Wunsch nach einem leiblichen Sohne ausgesprochen wird. In III 1, 23 erfleht der Sänger einen tanayo vijāvā:

syān naḥ sūnus tanayo vijāvāgne
sā te sumatir bhūtv asme.

»Es sei uns ein Sohn, ein sich fortpflanzender Nachkomme;
»Agni, das sei deine Gnade für uns.«

In VII 1, 12 deutet svajanmanā çeshasā vavṛidhānam »sich mehrend durch selbst erzeugten Nachwuchs« unzweifelhaft auf den künstlich kreierten Sohn hin, der nicht svajanmanā war. Der Commentator umschreibt aurasena.

VII 4, 7 heisst: na çesho agne anyajātam asti »Kind ist nicht, was von einem Andern erzeugt.« anaurasam umschreibt der Commentar. In der folgenden Strophe wird der anyodarya gegenüber dem Sohne, wetcher sodarya ist, wie ein Fremder behandelt. Man könne sich allerdings auch an einen solchen künstlichen Sohn gewöhnen, aber vorzuziehen sei doch der eigene Sprössling.

VIII 4, 6 tritt unmittelbar die Idee der Ankindung hervor: putram prāvargaṃ kṛiṇute »zu seinem Sohne macht er einen Fremden« [1]).

Trotz der frühen Bekanntschaft mit der Adoption nahm man indess noch immer seine Zuflucht zu der Wittwenbeauftragung oder verechaffte sich einen putrikāputra. Für eine lange Zeit müssen die beiden Strömungen neben einander gelaufen sein.

Welchen Fortschritt aber schon zur Zeit der ältesten sūtrakāra die Idee der Adoption gemacht hatte, spiegelt sich am deutlichsten in der Liste der subsidiären Söhne wieder. Subsidiär heissen diese Söhne, insofern sie in die Stelle des natürlichen legitimen Sohnes nachrücken, wenn ein solcher nicht vorhanden ist.

Das Mahābhārata hat uns nun eine doppelte Liste der Successionsordnung aufbewahrt. Die eine I 120, 32 umfasst dreizehn Glieder und deckt sich wesentlich mit den anderwärts überlieferten Listen; die andere zählt blos fünf Glieder I 74, 98. In beiden weist das Mahābhārata Eigenthümlichkeiten auf, die seinen Quellen eine besondere Bedeutung verleihen.

Wenn wir zunächst die erste Liste mit jenen der anderen smṛiti vergleichen, so fallen sofort mehrere bedeutsame äussere Verschiedenheiten

---

[1]) »Auf jeden Fall,« schreibt Ludwig, Rig. V. Bd. V S. 138, »beweist die Stelle die Bedeutung von pravarga »Ausschluss, Fremdheit« und das Alter des Ausdruckes für Adoption«.

auf. Mahābhārata nennt dreizehn Söhne; in dieser Zahl begegnet es sich blos mit Baudhāyana. Die übrigen smṛitikāra überliefern die Zahl zwölf. Dies ist unzweifelhaft die gebräuchlichere Zahl. Sie ist auch in das burmesische Recht übergegangen. Eine noch ausführlichere, fünfzehn Glieder umfassende Liste geben Haradatta, Viçveçvara, Nandapaṇḍita. In Wirklichkeit nimmt auch Manu dreizehn Söhne an. Wenn er aber nur zwölf Söhne aufführt, so hat dies seinen Grund in dem Umstand, dass er den putrikāputra nicht als gauna »secundären Sohn« fasst, sondern in dieselbe Linie mit dem aurasa stellt und gewissermassen ihre Rechte identificiert.

Eine ganz eigenthümliche Verschiedenheit tritt in der Terminologie hervor. Parallel sind svayaṃjāta = aurasa (Vasishṭha : svayamutpādita) paunarbhava = paunarbhava aller übrigen, kānīna überall identisch, svairiṇyāṃ yaç ca jāyate = gūḍhotpanna wechselnd mit gūḍhaja, datta = datta, dattaka, labdha; krīta überall, kṛitrima = kṛita; upagacchet svayaṃ yaḥ = svayaṃdatta, svayam upagata; sahoḍha = sahoḍhaja; hīnayoni = çaudra, nishāda, çūdrāputra. Uebrig bleiben 2 : praṇīta, 3 : parikrīta, 12 jñātiretāḥ. In keiner der uns bekannten Listen findet sich etwas Aehnliches; denn parikrīta kann nicht identisch mit krīta sein, das an achter Stelle sich findet. Auf der anderen Seite haben kshetraja, putrikāputra, apaviddha, die in allen smṛiti vorkommen, anscheinend keine Parallele im Mahābhārata. So zeigt sich auch hier eine, in jeder Hinsicht selbständige Redaktion mit charakteristischen Eigenthümlichkeiten.

Uebereinstimmend mit den anderen Gesetzbüchern theilt das Mahābhārata die Söhne in zwei Gruppen von je sechs Gliedern; aber charakteristisch sind hinwiederum die Namen bandhudāyādāḥ und abandhudāyādāḥ. Die erste Gruppe umfasst die Blutsverwandten und Erbberechtigten ähnlich wie Manu IX 158, Nārada XIII 47, Vasishṭha XVII 25 (dāyādā bāndhavāḥ). Gautama XXVIII 32, Baudh. II 3, 31 nennen die sechs ersten Glieder rikthabhājaḥ, heben also nur das Moment der Erbberechtigung hervor, während sie die zweite Kategorie als gotrabhājas Blutsverwandte der ersten Kategorie gegenüberstellen. Manu, Vas, Nārada nennen die zweite Klasse adāyādabāndhavāḥ, während Mahābhārata, diese Glieder, das Dvandva umstellend, abandhudāyādāḥ sagt. Offenbar besteht ein Gegensatz zwischen den Gruppen. Liegt er darin, dass die erste Klasse die Verwandten und Erbberechtigten enthält, die zweite Klasse blos solche, welche blutsverwandt sind, ohne erbberechtigt zu sein? Diese Ansicht wird von der Terminologie des Gautama und Baudhāyana begünstigt rikthabhājaḥ : gotrabhājaḥ; das adāyādabāndhavāḥ des Manu hiesse also »erbunfähige, aber blutsverwandte Glieder«. So wird das Compositum von Kullūkabhaṭṭa gedeutet unter Hinweis auf die gotrabhājaḥ des Baudhāyana. Andere Erklärer fassen das Dvandva als »weder erbfähig noch verwandt«. Diese Erklärung ist aber nicht haltbar; denn ein unterscheidendes Merkmal müssen

diese Söhne doch besitzen, entweder das der Erbfähigkeit oder das der Blutsverwandtschaft. Viel deutlicher ist Mahābhārata, indem es sagt: abandhudāyādāḥ »nicht blutsverwandt, aber erbberechtigt«. Mit anderen Worten: die erste Klasse umfasst erbberechtigte Blutsverwandte, die zweite Erbfähige, die nicht blutsverwandt sind. Und diese Erklärung stimmt durchaus zu der Klassifizierung der Söhne. Eine Parallele der smṛiti-Listen zeigt uns nämlich auf den ersten Blick, dass zwei sich entgegenstehende Normen zur Geltung kommen. Die einen betonen als Bedingung der Erbberechtigung und des Vortritts in der Reihenfolge die Blutsverwandtschaft und nehmen in die erste Gruppe nur solche auf, die wirklich blutsverwandt sind. Die andere Klasse der smṛiti dringt nicht mehr auf diese Bedingung und reiht in die erste Gruppe auch solche ein, welche nicht blutsverwandt sind, wirft hingegen andere blutsverwandte Söhne heraus, an deren Abstammung ein sittlicher Makel haftet. Die im Anhange, Tab. I befindliche Liste lässt diese Gegensätzlichkeit deutlich hervortreten.

Den Prüfstein für die Verschiedenheit der Auffassung bildet der Adoptierte, datta, kṛitrima auf der einen Seite, der Jungfrauensohn kānīna auf der anderen Seite. Wenn wir zunächst datta und kṛitrima ins Auge fassen, so scheiden sich die Aufzählungen in zwei Klassen; die eine Klasse zählt diese beiden Söhne unter die dāyādās, die anderen unter die adāyādās. Zu der ersten Gruppe gehören Baudhāyana, Gautama, Manu, zur zweiten Vasishṭha, Vishṇu, Yājñavalkya, Nārada; den letzteren tritt nun auch das Mahābhārata bei. Dieselben Listen, welche den datta und kṛitrima nicht als erbberechtigt anerkennen, nehmen den kānīna uud paunarbhava unter die dāyādās auf, scheiden aber den apaviddha aus. Umgekehrt acceptieren die erstgenannten smṛiti den apaviddha als dāyāda, werfen aber den kānīna und den paunarbhava aus der Reihe der erbberechtigten heraus. Uebereinstimmend setzen beide Systeme den kshetraja, putrikāputra, gūḍhotpanna in die erste, den sahoḍha (Nārada ausgenommen) krīta, svayaṃdatta, çaudra in die zweite Kategorie.

Was nun den praṇīta und parikrīta des Mahābhārata betrifft, so liegt es sofort nahe, in ihnen den kshetraja und putrikāputra zu suchen. Diese würden ja sonst, wie ich schon sagte, in der Liste gar nicht vertreten sein, während sie doch in allen Zwölferlisten einen Platz haben. Zudem folgen praṇīta und parikrīta unmittelbar hinter dem svayaṃjāta. Nun stimmen alle smṛiti darin überein, dass sie dem kshetraja und putrikāputra den zweiten oder dritten Platz einräumen. Da nun ferner das Mahābhārata mit Vishṇu und Vasishṭha so auffällig übereinstimmt, wird die Vermuthung höchst wahrscheinlich, dass dies die Parallelen zu kshetraja und putrikāputra sind. Dass wir nun in praṇīta den kshetraja suchen müssen, geht mit voller Gewissheit aus

dem Zusammenhang hervor. Es handelt sich um den niyoga. Daher muss einer der Söhne, welche in der langen Liste aufgeführt werden, dem kshetraja, dem aus der Wittwenbeauftragung hervorgehenden Sohn, entsprechen. Man könnte nun an jñātiretāḥ denken; allein der durch jñātiretāḥ bezeichnete Sohn erscheint an zwölfter Stelle, während in allen smṛiti der kshetraja den zweiten oder dritten Platz einnimmt. Dann sagt Pāṇḍu ausdrücklich, nur in Ermangelung des ersten solle der nächste Sohn eintreten; in unserem Falle wäre also niyoga nicht das nächste, sondern das letzte Mittel, und es wird nur deswegen dazu gegriffen, weil keiner der elf vorausgehenden Söhne von Pāṇḍu erlangt werden kann; dies passt durchaus nicht zu der empfehlenden Form, in welcher niyoga eingeführt wird; im Gegentheil müssen wir annehmen, dass der dem svayaṃjāta folgende Sohn den kshetraja vertritt. Parikrīta schliesst schon in seiner Bedeutung die Gleichstellung mit kshetraja aus. Nīlakaṇṭha erklärt dafür mit Recht das Wort durch tasyām evottamānugrahāj jātaḥ. Protāp übersetzt: the son begotten upon one's wife by an accomplished person from motives of kindness; er fasst also uttama im Sinne von »vortrefflich, ausgezeichnet«. Wer ist nun jener uttama, welcher den Sohn erwecken soll? Die Antwort liegt in çl. 35:

pūrvapūrvatamābhāvaṃ matvā lipseta vai sutam |
uttamād devarāt puṃsaḥ kāṃkshante putram āpadi ||

Nīlakaṇṭha hat unzweifelhaft uttama aus dem Texte in seine Erklärung hinübergenommen; der uttama bezieht sich also auf den devara, auf den Schwager, der dem älteren Bruder einen Sohn erwecken soll. Pāṇḍu, welchen ein Fluch aller Hoffnung auf Nachkommenschaft beraubt hat, beauftragt seine Gemahlin Kuntī, ihm einen Sohn durch seinen älteren Bruder zu schenken. Um die Zulässigkeit eines solchen Vorgehens zu begründen, zählt er jene Söhne auf, welche Manu zufolge den svayaṃjāta ersetzen können und nennt an erster Stelle den praṇīta. Der praṇīta tritt also nach Pāṇḍu's Auffassung zunächst an den Platz des aurasa; nun findet aber hier niyoga statt; demnach muss praṇīta gleichbedeutend mit kshetraja sein, und Mahābhārata gehört zu jener Klasse, welche den Wittwensohn an zweiter Stelle aufführen. Daher wird auch im Commentar des Arjunamiçra praṇīta durch kshetraja umschrieben.

Wir dürfen weiterhin annehmen, dass auch der putrikāputra in der Mahābhārata-Liste vertreten ist. Wenn wir denselben im parikrīta suchen können, dann würde Mahābhārata in Uebereinstimmung mit Vasishṭha, Vishṇu, Yājñavalkya ihm den dritten Platz zuerkennen. Auffällig wäre dann nur die Terminologie. Thatsächlich nehmen auch die Commentatoren an dem krīta Anstoss und suchen in dem parikrīta »den um Geld erkauften Sohn«. Allein

das Mahābhārata selbst gewährt uns an anderer Stelle einen deutlichen Fingerzeig für die Erklärung von parikrīta. Arjuna wünschte die Tochter des Königs von Maṇipura. Doch der König besass nur die eine Tochter Citrāngadā, keine Söhne. Deswegen will er den Wunsch nur unter der Bedingung gewähren, dass der Sohn, welcher von ihr geboren wird, ihm angehöre. Dies sei der Kaufpreis, um den er die Tochter abtreten wolle. Ganz im Ideenkreis der smṛiti bewegt sich diese Werbung Arjuna's. Citrāngadā ist putrikā und wird als solche vom Vater geschildert:

ekā ca mama kanye 'yaṃ kulasyotpādanī bhṛiçam |
putro mamā 'yam iti me bhāvanā purusharshabha ||

Sie ist dies als putrikāhetuvidhinā saṃjñitā:

etac chulkam bhavatv asyāḥ kulakṛij jāyātām iha |
etena samayene 'mām pratigṛihṇīshva pāṇḍava || I 215, 25.

Der Sohn der putrikā ist çulka; um diesen Preis geht Citrāngadā in Arjuna's Besitz über. Daher überreicht denn auch später Arjuna den Babhruvāhana als Kaufpreis in folgenden Worten:

citrāngadāyāḥ çulkaṃ tvaṃ gṛihāṇa babhruvāhanam |
anena ca bhavishyāmy ṛiṇān mukto narādhipa || (I 217, 25).

So wird von ihm der Sohn thatsächlich erkauft durch einen çulka. Aber der Sohn ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch Citrāngadā und in besonderer Weise erkauft (parikrīta).

In der ungleichartigen Bewerthung der künstlichen Sohnschaft, welche so charakteristisch sich in den Listen ausprägt, tritt uns ein äusserst interessantes Bild aus der ältesten Rechtsgeschichte Indiens entgegen. Während die einen den künstlich creierten Sohn weit in der Successionsfolge zurückstellen, erkennen die anderen ihm schon ein so hervorragendes Anrecht zu, dass sie ihm den nächsten Platz nach kshetraja und putrikāputra überlassen. Und es bedarf nur eines Schrittes, um ihn als ersten der subsidiären Söhne gelten zu lassen. Weist diese Erscheinung einerseits auf eine Mannigfaltigkeit der Rechtsgewohnheiten hin, so zeigt sie andererseits noch weit mehr den höchst lehrreichen Kampf um die Adoption, um das Recht der Ankindung, das in einer späteren Periode eine so bewundernswerthe Ausbildung erlangt. Denn wenn die eine Gruppe den künstlich geschaffenen Sohn ausschliesst und neben dem paunarbhava die so zweifelhafte Erscheinung des kānīna in die erste Kategorie eintreten lässt, so liegt der Grund darin, dass nach ihnen die natürliche Verwandtschaft in erster Linie den Erbanspruch begründete. Und in der That liegt bei den sechs Gliedern, welche von Vasishṭha, Vishṇu, Mahābhārata als erbfähige Verwandte erklärt werden, die Thatsache der natürlichen Verwandtschaft mit dem Vater oder wenigstens die juridische Wahr-

scheinlichkeit einer solchen vor, während eine solche Beziehung bei den Söhnen der zweiten Gruppe höchstens zufällig bestand. In Baudhāyana's, Gautama's, Manu's Auffassung hingegen tritt schon die geläuterte Anschauung einer sittlich und culturell höher stehenden Rechtsentwickelung hervor. Die fortschreitende Ungunst, welche den kānīna und paunarbhava begleitet, stellt ihn immer weiter in der absteigenden Classifikation zurück. Die Tendenz geht dahin, alle nicht in legitimer Form vom Vater herrührenden Söhne zu degradieren. — Sehr bezeichnend hierfür ist die zweite Liste des Mahābhārata I 74. In dieser Liste nämlich wird der künstlich creierte Sohn unmittelbar neben den aurasa gestellt. Die Stelle lautet I 74, 99:

svapatnīprabhavān pañca labdhān krītān vivardhitān |
kṛitān anyāsu co 'tpannān putrān vai manur abravīt ||

Hier werden die Söhne in zwei Gruppen getheilt, in solche, die von der eigenen Gattin geboren, svapatnīprabhavāḥ, und solche von einem fremden Weibe, anyāsu utpannāḥ. Die ersteren umfassen keine Unterglieder. Der Ausdruck ist als gleichbedeutend mit aurasa zu fassen. Dagegen begreifen die anyāsu utpannāḥ vier Söhne in sich, und zwar nur solche, die durch künstliche Sohnschaft erworben sind; an erster Stelle steht der labdha adoptierte, dann folgt der krīta gekaufte, der vivardhita an Sohnesstatt gepflegte, der kṛita, der durch saṃskāra in die eigene Familie aufgenommene. Von besonderer Wichtigkeit scheint uns, dass kshetraja und putrikāputra fehlen; dagegen der adoptierte unmittelbar dem svapatnīprabhava folgt. Für die fortgeschrittene Rechtsentwickelung ist es sehr bezeichnend, dass neben dem svapatnīprabhava nur künstliche Sohnescreierungen angeführt werden und zwar an erster Stelle jene Rechtsfiktion, gegen welche sich die ältere Auffassung am meisten sträubte.

Von Wichtigkeit ist es nun, dass erstens alle sūtra- und çāstrakāra bis hinab auf Nārada dem kshetraja die zweite oder dritte Stelle nach dem aurasa einräumen, dass zweitens gerade der älteste sūtrakāra Gautama im Gegensatz zu den Späteren dem Adoptierten die nächste Stelle nach dem kshetraja gibt, den putrikāputra aber an die zehnte Stelle rückt, während die jüngeren Vasishṭha, Vishṇu, Yājñavalkya, Nārada den datta und kṛitrima in die zweite Kategorie versetzen. Der kshetraja steht also nach der smṛiti bis in die jüngere Periode hinein erbberechtigt vor allen Anderen da, schwankend aber ist die Stellung des putrikāputra geworden. Daraus folgt, dass der niyoga der Satyavatī und Kuntī keineswegs etwas so Unerhörtes war für die Zeit, in welche die Dichtung des Mahābhārata verlegt wird, und dass er eine weitläufige Rechtsbelehrung nothwendig machte. Die Verbindung des çāstra mit der Erzählung hat daher ihren Grund nicht in dem Bestreben, der

alten Fassung das Anstössige zu nehmen. Einer solchen umständlichen Vertheidigung bedurfte es nicht. Im Hinblick auf diesen Grund könnte sie noch recht jungen Datums sein. Die bevorzugte Behandlung des niyoga geht vielmehr auf das Bestreben zurück, die Handlungsweise der leitenden Persönlichkeiten möglichst enge dem çāstra anzupassen und in ihnen die Normen des alten Rechtes auszuprägen. Und niyoga besitzt in der That den Charakter einer durch die älteste Zeit geheiligten Rechtsgewohnheit. Dies tritt noch deutlicher in der Erzählung vom Ursprung des niyoga hervor, welche sich an beide Episoden anschliesst und die Legitimität auf einen alten Rechtsspruch zurückführt. Niyoga scheint nämlich dem Rechte zu widersprechen, das erklärt, die Frau dürfe nur einem Manne angehören und könne deswegen auch nach dem Tode des Letzteren keine neue Ehe eingehen. Kuntī weist Pāṇḍu's Ansinnen entrüstet zurück; die Würde einer dharmapatnī schliesse jede spätere Verbindung aus; sie müsse im strengsten Sinn ekapatnī sein. Pāṇḍu belehrt sie nun über den Ursprung des jetzigen Rechts. Früher habe das Weib die grösste Freiheit und Selbständigkeit besessen (anāvṛitāḥ ... kāmacāravihāriṇyaḥ ... svatantrāḥ) und was jetzt adharma, sei damals dharma gewesen.

pramāṇadṛishṭo dharmo 'yam pūjyate ca maharshibhiḥ | I 122, 7.

Noch heutigen Tages stehe die Sitte bei den nördlichen Kuru in Ehre als dharmaḥ purāṇaḥ. Erst der Spruch des Ṛishi habe dieser Freiheit eine Schranke gesetzt und einen neuen dharma begründet (maryādā sthāpitā):

eka eva patir nāryā yāvaj jīvam parāyaṇam |
mṛite jīvati vā tasmin nā 'param prāpnuyān naram. ||

Von jetzt ab gelte der frühere dharma als Sünde.

vyuccarantyāḥ patiṃ nāryā adyaprabhṛiti pātakam. |

Ausgeschlossen davon sei die patyā niyuktā yā patnī putrārtham.

Einen historischen Werth hat diese Legende nicht. Sie ist augenscheinlich erfunden, um den Ursprung des niyoga auf die Satzung eines alten Ṛishi zurückzuführen, der Sitte dadurch den Charakter des Ehrwürdigen zu geben und die Handlungsweise der Helden in möglichst drastischer Art auf den dharmaḥ sanātanaḥ zu gründen.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass der Gegensatz der Gebräuche, welche man bei den barbarischen Nachbarvölkern traf, den nächsten Anlass zu diesen Legenden gab, die eine Erklärung für die eigene Sitte bieten sollen. Aber, wie ich schon anfangs sagte, alle Rechtsdokumente heben constant die asvatantratā der Frauen hervor. Und diese asvatantratā geht bis in die vedische Zeit zurück. Dagegen spricht keineswegs die Existenz von gāndharva und

svayaṃvara. Denn auch bei Manu haben gāndharva und svayaṃvara ihre Stellung im çāstra. Und trotzdem steht es fest, dass damals der Grundsatz strī na svatantrā strenge durchgeführt war. Was also in jenen Legenden erzählt wird, hat keine historische Grundlage, nicht einmal für die älteste Zeit der Inder. In ihnen soll der dharma-Charakter der ausserordentlichen Sitte nach jeder Seite hin beleuchtet werden.

Die Pāṇḍava-Familie hat auf diese Weise ihren Ursprung in einer alten, besonders heiligen Rechtsgewohnheit, die nur für ausserordentliche Fälle Geltung hat.

II. Das Recht der ungetheilten Familie.

In den gegenseitigen Beziehungen der fünf Brüder tritt uns das Ideal der ungetheilten Familie, der avibhaktās, entgegen, jene Haus- und Gütergemeinschaft, welcher der älteste Sohn (jyeshṭha) als Haupt der Familie (çreshṭhin) vorstand. Nach diesem Rechte ist die Familie der Pāṇḍava organisiert. An der Spitze steht Yudhishṭhira (guṇajyeshṭhas teshām āsīd I 63, 15). Drei Söhne unterscheidet die Sprache des Rechts: jyeshṭha, madhyama, kanīyān oder tṛitīya. Und gerade in dieser Terminologie werden die eigentlichen Träger der Pāṇḍava-Fabel Yudhishṭhira, Bhīma, Arjuna eingeführt, sodass schon die äussere Organisation sich enge an den Typus der im Rechte beschriebenen Familie anschliesst.

jyeshṭhaṃ yudhishṭhire 'ty evaṃ bhīmasene 'ti madhyamam |
arjune 'ti tṛitīyaṃ ca kuntīputrān akalpayan. ||

Dazu kommen noch die beiden anuja

pūrvajaṃ nakule 'ty evaṃ sahadeve 'ti cā 'param. |

Einem jeden dieser fünf Pāṇḍava wird ein besonderer Vorzug beigelegt. Dhṛitarāshṭra sagt zu Yudhishṭhira: tvayi dharmo 'rjune dhairyam bhīmasene parākramaḥ çuddhā ca guruçuçrūshā yamayoḥ purushāgryayoḥ II 73, 15. Aehnlich Vidura II 78, 10.

Die Pāṇḍava sind im strengsten Sinne des dharmaçāstra avibhaktās, d. h. sie sind durch den gemeinschaftlichen Genuss eines ungetheilten Besitzes zu einem Haus- und Heimwesen verbunden. Familie und Vermögen werden als ein untheilbares Ganzes erhalten, und diese familien- und vermögensrechtliche Einheit findet ihre Repräsentanz in den Hoheitsrechten des paterfamilias. In der Hand des Familienhauptes (gṛihapati) ruhte die vollherrliche Gewalt, welche aus der dreifachen Einheit der Familie hervorgeht. In religiöser Beziehung war die Familie eine Cultusgemeinde; an ihrer Spitze stand der gṛihapati als yajamāna, sacerdos domesticus. Sie bildete

zweitens eine besitz- und erwerbrechtliche Gemeinschaft. Der grihapati war der Träger des gesammten Familienvermögens, der Chef der erwerblichen Thätigkeit aller, welche gemeinsame Abkunft zu Gliedern einer Lebens- und Erwerbsgenossenschaft machte. In Wirklichkeit war er allein mit Vermögensfähigkeit ausgestattet. In socialer Beziehung endlich bildete die Familie eine Rechtsgemeinschaft. So kam dem grihapati die volle Macht eines beschliessenden, befehlenden, vollziehenden Organes zu. Der rechtmässige Erbe dieser vollherrlichen Gewalt des Vaters war der älteste Sohn; ihn stellt das çāstra an die Spitze der ungetheilten Familie und erkennt ihm die unumschränkte Hausgewalt des grihapati zu. Das Mahābhārata kleidet jene Rechtsauffassung in die Worte »Mit dem Tode des Vaters wird der älteste Bruder dem Vater gleich. Die jüngeren Brüder soll er schützen und ihnen Unterhalt gewähren«. Dieser väterlichen Stellung entspricht auf Seite der jüngeren Brüder Ehrfurcht und Gehorsam. »Sie sollen ihn verehren und seinem Willen folgen.« Manu fasst das Rechtsverhältniss in dem Satze zusammen »Der älteste Sohn soll das ganze väterliche Erbe übernehmen; die übrigen Söhne sollen in gleicher Abhängigkeit von ihm wie vom Vater leben«. Mit diesen Rechtsgrundsätzen des çāstra, welche dem jyeshṭha schlechthin väterliche Gewalt zusprechen, reicht nun ein uraltes Patriarchalrecht in das Rechtsleben einer fortgeschrittenen Cultur hinein. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das Rechtsleben, selbst der ältesten dharmasūtra schon längst aus der patriarchalischen Monarchie des unumschränkt waltenden Familienhauptes herausgewachsen war. Der fortschreitenden Cultur gegenüber lockert sich die Haus- und Gütergemeinschaft. Die Glieder sprengen allmälig die beengende wirthschaftliche Fessel. Die Idee des Sondereigenthums überwindet frühzeitig das Collektiveigenthum der Familie und durchbricht bei dem einen Volke früher, bei dem anderen später die Schranken der älteren und culturell tiefer stehenden Ordnung. Das war in Indien der Fall. Schon die Periode des Rigveda kennt keine ausschliessliche Gewalt des jyeshṭha mehr. Die wirthschaftliche Thätigkeit einer neu gegründeten, sich abzweigenden Familie verlangte selbstständigen Grundbesitz und Antheil an der fahrenden Habe. Die Idee des berechtigten Miteigenthums war erstarkt und die Söhne verlangten vom Vater ihren Antheil, um einen eigenen Heerd zu gründen. So heisst es Rigv. I 70, 5 pitur na jivrer vi vedo bharanta, »gleichsam des altersschwachen Vaters Besitz theilend«. Hier treten uns schon die Brüder als vibharantas vibhaktās entgegen. Deutlicher erhellt der Fortschritt der Zeit aus Ait. Br. V 14. Nur unter der Voraussetzung der Theilung erklärt sich die Erzählung von Nābhānedishṭha. Dieser jüngste Sohn Manu's wurde von den älteren Brüdern seines Erbtheils beraubt (bhrātaro nirabhajan). Klagend wendet er sich an die Brüder und

fragt: Was ist mir zugetheilt (kiṃ mahyam abhākta)? Die Brüder sagen, er möge die Entscheidung des Vaters anrufen; sie nennen denselben nishṭhāvam avavaditāram. Die Söhne sind also vibhaktās; jeder unter ihnen erhebt Anspruch auf den gebührenden Antheil. Der Vater aber, der sich seines Besitzes entäussert, übt unter den Söhnen schiedsrichterliche Gewalt aus. Dem entspricht, dass schon die ältesten Rechtsdenkmäler dem jüngeren Sohne ein volles und wirkliches Miteigenthumsrecht zuerkennen; ja Āpast. II 6, 14, 1 geht so weit, den Grundsatz unbedingt gleicher Theilung zu proklamieren. Steht er auch hier vereinzelt da, so bezeugen doch alle smṛiti, dass der jyeshṭha in vermögens- und familienrechtlicher Beziehung nicht mehr die patriarchalische Stellung des gṛihapati ganz ausfüllte.

Zwar scheint die äussere Fassung der Sprüche noch auf die Zeit eines unumschränkt waltenden Familienhauptes hinzuweisen. Allein in Wirklichkeit hat das fortschreitende Gewohnheitsrecht dem Inhalt längst eine andere Deutung gegeben. In der von unseren smṛiti vertretenen Rechtsperiode betrachtet sich der jüngere Bruder als Theilinhaber des, einer einheitlichen Leitung unterstellten Familiengutes. Der überragenden Stellung des ältesten Bruders gegenüber hatte das Recht schützende Normen geschaffen, die jede Schädigung der Interessen der jüngeren Glieder wirksam fernhalten. Um so auffälliger muss es daher erscheinen, dass im Epos die Familie der Pāṇḍava ganz und gar nach den Grundsätzen des ältesten patriarchalischen Rechtes geschildert wird, nach einem System, das in dieser starren Form gar nicht mehr bestand, nicht einmal in der Periode des Ṛigveda. Und zwar waltet das Bestreben vor, den engsten Anschluss an den Wortlaut des çāstra zu suchen. Auch hierfür dürfte der Grund ähnlich wie bei niyoga im Zusammenhange des ganzen Epos liegen. Die Familie, in welcher dharma verkörpert erschien, sollte das Rechtsideal der altindischen Familie mit möglichster Treue, im engsten Anschluss an den Wortlaut der smṛiti widerspiegeln. Das Rechtsideal aber war und blieb das kulam avibhaktānām. Die »ungetheilte Familie« wurde noch begünstigt, selbst als ein hochentwickeltes Rechtsleben längst die enge vermögensrechtliche Zusammengehörigkeit der Familienglieder gesprengt und Anspruch auf Theilung principiell eingeführt hatte.

Die Idee von der Einheit der Familie wirkt lebenskräftig fort, und Theilung unter Brüdern erfreut sich vielfach keiner besonderen Empfehlung. Bemerkenswerth in dieser Beziehung ist Mahābhārata I 29. »Einst lebte ein zornmüthiger Ṛishi names Vibhāvasu. Derselbe hatte einen jüngeren Bruder, der Supratīka hiess. Letzterer war dem gemeinsamen Besitz durchaus abhold und führte stets das Wort Theilung im Munde (vibhāgaṃ kīrtayaty eva supratīko hi nityaçah I 29, 17).« Der ältere Bruder beschreibt nun die

üblen Folgen eines vibhāga: »In thörichter Verblendung wünscht mancher eine Theilung vorzunehmen. Haben sie endlich getheilt, so grollt der eine dem andern, vom Gelde bethört. Feinde hüllen sich in die Maske der Freundschaft, wenn sie erfahren, dass jene in selbstsüchtiger Verblendung Gütertrennung herbeigeführt haben und erweitern die trennende Kluft. Andere hinwieder fallen frischweg über jene her, die sie durch die Theilung geschwächt sehen. Unsägliches Elend folgt jenen auf dem Fusse, welche sich trennen. Wohl gibt es Brüder, die in gegenseitigem Argwohn die massgebende Satzung missachten. Allein nimmer loben Rechtschaffene die Theilung des gemeinsamen Besitzes unter Brüdern.« Die Tendenz der Erzählung tritt deutlich in dem tragischen Abschluss hervor. Die beiden Gegner verfluchen sich in einem Fluche, welcher Supratīka in einen Elephanten, Vibhāvasu in eine Schildkröte verwandelt. Der Commentar findet mit Recht das guruçāstra in dem alten Rechtsspruch: »Der älteste Bruder steht dem Vater gleich und soll die jüngeren Brüder wie Söhne betrachten.« Wie sich ferner noch in späterer Zeit die ideale ältere Auffassung erhielt, sehen wir aus Mahābhārata I 63, 11. Es wird dort das glückliche und tugendhafte Regiment des Königs von Cedi geschildert und hervorgehoben, »dass die Söhne niemals vom Vater Theilung des Vermögens verlangen in pietätvoller Rücksicht auf das Wohlergehen des Vaters«. Dazu kommt, dass in der Periode der älteren smṛiti das jyaishṭhyam noch nicht zu jenem schwachen Vorrang der Ehre herabgesunken ist. Das Erstgeburtsrecht macht sich geltend in dem vorzüglichen Antheil, dem praecipuum, welches mit dem Ehrenvorrang zugleich dem Aeltesten zuerkannt wird, und Mahābhārata betont ausdrücklich, dass neben dem Vorrecht der Kaste noch eine andere Norm, das Vorrecht des Alters, massgebend wirke.

1. Die Rechtsstellung des jyeshṭha in Yudhishṭhira idealisiert.

In der alten idealen Bedeutung des jyeshṭha finde ich daher den Grund für die im engsten Anschluss an das çāstra gestaltete Organisation der Pāṇḍava-Familie.

Dass die Diaskeuase des XIII P. in dem familienrechtlichen Verhältniss der Pāṇḍava das Ideal der avibhaktās suchte, geht deutlich aus der Frage hervor, welche sie Yudhishṭhira in den Mund legt XIII 105, 1.

yathā jyeshṭhaḥ kanishṭheshu varteta bharatarshabha |
kanishṭhāçca yathā jyeshṭhe varteraṃs tad bravīhi me. ||

»Verkünde mir, wie sich der älteste Bruder den jüngeren gegenüber, wie die jüngeren dem ältesten gegenüber sich zu verhalten haben.« Für Yudhishṭhira

besitzt diese Frage einen praktischen Werth. Er ist thatsächlich der jyeshṭha. Daher geht Bhīshma's Antwort auch von Yudhishṭhira's Stellung aus und empfiehlt ihm zunächst in allgemeinen Ausdrücken stets die Würde und den Adel eines Erstgeborenen zu wahren. Nachdem Mahābhārata das Verhältniss des älteren zu den jüngeren Brüdern im Anschluss an das typische Vorbild von Lehrer und Schüler gezeichnet, wendet er sich den rechtlichen Beziehungen zu und bespricht die gegenseitigen Rechte und Pflichten in theilweise wörtlicher Uebereinstimmung mit Manu.

Dieselben Rechtsgrundsätze nun, welche die Diaskeuase des XIII P. theoretisch behandelt im Anschluss an Yudhishṭhira's Stellung, schwebten der Diaskeuase des Epos in der Schilderung des jyeshṭha und seiner Brüder vor.

Die Pāṇḍava bilden eine Rechtsgemeinschaft, eine Besitz- und Erwerbsgenossenschaft in des Wortes engster Bedeutung. Gemeinschaftlicher Besitz, gemeinschaftliche Interessen verbinden sie zur Gemeinsamkeit des Geschickes. Der Repräsentant dieser Einheit ist Yudhishṭhira. Als yajñapati bringt er in Verbindung mit den übrigen das Opfer dar. Als Träger des Besitzthums verfügt er über die Gesammthabe der Pāṇḍava. Als befehlendes Organ schliesst er die rechtskräftigen Verträge ab. So kommt in ihm die vollherrliche Gewalt des paterfamilias zum schärfsten Ausdruck. Das bezeugt das epische Element in der unzweideutigsten Weise.

Im Augenblicke, wo Yudhishṭhira Alles verspielt, nennt der erzürnte Bruder den jyeshṭha: īço naḥ, prāṇānām api ce 'çvaraḥ, gurur asmākam, prabhuḥ syāt kulasya. Yudhishṭhira selbst betrachtet alles als sein Eigenthum: mama tad dhanam (II 65, 12), und dagegen erheben die Brüder gar keinen Einspruch. Da die ächt epische Darstellung des Spieles sich aufs engste mit der Idee des Erstgeborenenrechtes berührt, so empfiehlt es sich den Abschnitt im Zusammenhang zu geben. Alle Momente finden wir hier beisammen.

Das Recht verlangt:

jyeshṭho bhrātā pitṛisamo mṛite pitari bhārata |
sa hy eshāṃ vṛittidātā syāt sa cai 'tān pratipālayet || (XIII 105, 16, 17).

Yudhishṭhira nimmt Pāṇḍu's Stelle ein. Wie ein Vater sorgt und wacht er über die Brüder. Aber auch ihrerseits führen die jüngeren Brüder stets das Wort der smṛiti aus.

kamshṭhās taṃ namasyeran sarve chandānuvartinaḥ |
tam eva co 'pajīveran yathai 'va pitaraṃ tathā || (XIII 105, 18).

Sie verehren ihn, folgen seinen Wünschen, stützen sich auf ihn wie

auf den Vater. Ausdrücklich hebt Mahābhārata hervor, dass alle auf Yudhishṭhira's Stimme hören, als wäre es Pāṇḍu's Stimme.

bhrātur vacas tat prasamīkshya sarve |
jyeshṭhasya pāṇḍos tanayās tadānīm || (I 191, 17).

Daher sträubt sich Arjuna die Draupadī zu nehmen. Die Entscheidung bleibt dem jyeshṭha überlassen, das Gegentheil wäre adharma (na dharmo 'yam açishṭadṛishṭaḥ I 191, 8). Zwei Dinge vor allem betont das çāstra, dass einerseits die Ausübung des Erstgeburtsrechtes die Stätigkeit des Glückes sichere, dass andererseits aber auch der Missbrauch des jyaishṭhyam geeignet sei, den Ruin über die Familie zu bringen.

hanti sarvam api jyeshṭhaḥ kulaṃ yatrā 'vajāyate |
akīrtiṃ janayaty evaṃ kīrtim antardadhāti vā. ||

Gerade das Letztere erhält im Spiele eine höchst drastische Beleuchtung. Den Yudhishṭhira nennt das Gedicht beim Beginn des Spieles kauravāṇāṃ kulakaraṃ jyeshṭham pāṇḍavam acyutam II 61, 3. Vidura warnt vor den Folgen, das Spiel werde die Einheit und Einmüthigkeit unter den Pāṇḍava stören (dyūtaṃ mūlaṃ kalahasya). Als Çakuni den Gegenpart auffordert, die Brüder als Spielpreis auszusetzen, wirft ihm Yudhishṭhira vor, er wolle Zwiespalt unter ihnen hervorrufen, nachdem sie bis jetzt in vollster Harmonie gelebt (yo naḥ sumanasāṃ mūḍha vibhedaṃ kartum arhasi II 65, 18). Gleichwohl setzt der dharmarāja Nakula ein, als handle es sich um eine verkäufliche Habe.

nakula glaha evai 'ko viddhy etan mama tad dhanam | II 65, 5.

Dafür begrüsst ihn Çakuni als trefflichsten jyeshṭha, offenbar weil er dessen Machtbereich am besten kennt (jyeshṭho rājan varishṭho 'si). Selbst Draupadī wird in das Spiel eingesetzt. Çakuni sagt, es sei noch ein Besitz übrig, über den der jyeshṭha verfügen könne, die gemeinsame Gattin: çishṭe sati dhane II 65, 30. Auch Draupadī geht verloren. Daran knüpft sich der Rechtsstreit, ob Draupadī als gemeinsamer Besitz der Brüder wirklich verspielt werden konnte. Vidura leugnet, dass sie in Sklaverei gerathen, weil Yudhishṭhira nicht mehr Herr über sie war (anīçena hi rājñā eshā paṇe nyastā II 66, 4). Draupadī selbst führt den ganzen Streit auf die Frage zurück, ob Yudhishṭhira zuerst seine Freiheit und später ihre Person verspielt habe. In diesem Falle konnte Yudhishṭhira als Unfreier nicht mehr über Draupadī verfügen. Bhīma findet es zwar unbegreiflich, dass Yudhishṭhira auch Draupadī verspielt. Aber er bleibt doch für ihn der jyeshṭha. Arjuna hält ihn ab von Gewaltthätigkeiten unter Hinweis auf das jyaishṭhyam.

bhrātaraṃ dhārmikaṃ jyeshṭhaṃ ko 'tivartitum arhati. |

Bhīma würde seinem Zorne freien Lauf lassen,

yady esha gurur asmākaṃ dharmarājo na prabhuḥ syāt kulasyāsya (II 70, 12).

Duryodhana verlangt eine Erklärung, ob Yudhishṭhira

īço vā te hy anīço 'thavai 'sha.

Bhīma mässigt seinen Zorn gauraveṇa niruddhas tu (II 71, 16). Das gauravam bezieht sich auf die Würde des jyeshṭha. Die epische Darstellung gestaltet sich hier geradezu zu einer Frage des Rechts, ob Yudhishṭhira, nachdem er sich selbst verspielt habe, noch Draupadī habe verlieren können. Wir finden also hier die Theorie von dem Rechte des jyeshṭha buchstäblich bis an die äusserste Grenze des Möglichen durchgeführt. Es liegt die ausgesprochene Absicht vor, die vollherrliche Gewalt (aiçvaryam) des Erstgeborenen zu illustrieren, Handlung und Rede ganz nach dem Inhalt des Rechtes zu gestalten. Dies ist um so wichtiger, als es sich gerade um einen der wichtigsten Theile des Epos handelt. Das Spiel und die Art, in welcher Yudhishṭhira alles einbüsst, ist der tiefste Grund des Verhängnisses, welches später über die Dhārtarāshṭra herein bricht. Von höchster Wichtigkeit ist es daher für die Beurtheilung der Beziehungen zwischen Poesie und Recht, dass in dieses ächt epische, ja stellenweise sehr künstlerisch gestaltete Element das çāstra so tief hineingewachsen ist. Nur die buchstäbliche Ausführung des Rechtssatzes, dass der jyeshṭha das unumschränkte Verfügungsrecht besitzt, erklärt die Handlungsweise des dharmarāja. Yudhishṭhira's jyaishṭhyam wird aber im ganzen Epos gewahrt, und wenn er jetzt den Spruch bestätigt: hanti sarvam api jyeshṭhaḥ, so wird er später durch dharma die Familie zu neuer Blüthe bringen: jyeshṭhaḥ kulaṃ vardhayati. Wenn also die Diaskeuase den fünf Pāṇḍava eine Organisation gibt, welche in jener rigorosen Form längst erstorben war, so lässt sich die ideale Darstellung hier wie vorher bei niyoga nur aus dem Bestreben erklären, im Epos das Recht zu verwirklichen und zu idealisieren. Sollte hierfür nicht auch ein Anhaltspunkt in der Fünfergenossenschaft der pañca pāṇḍavās liegen? Stellt die enge gütergemeinschaftliche Verbindung der panca nicht die buchstäbliche Ausführung der juridischen pankti dar? Pankti ist bekanntlich der juristische terminus für jede genossenschaftliche Verbindung, sei sie nun religiöser oder wirthschaftlicher Art. Noch heutigen Tages werden die Ausschüsse der jātis, çreṇis, pūgas, nigamas panch genannt, weil sie gewöhnlich aus fünf Mitgliedern bestehen [1]). Eine Pankti bilden z. B. auch jene, welche gemeinsam das Çrāddha darbringen. Das alte Recht spricht von panktidūshana und panktipāvana. Zur Pankti vereinigten sich Handelsleute. Im Begriff der

[1]) Buehler. Z. D. M. G. 37, 278.

Pankti ist überhaupt die sehr alte Anschauung von dem corporativen Verband eingeschlossen. So bilden thatsächlich die pañca pāṇḍavās als avibhaktās eine pankti im buchstäblichen Sinne. Obschon das Wort im weiteren Sinne von Gesellschaft überhaupt gebraucht wird, so ist die Erinnerung an den Ursprung »Fünfergemeinschaft« noch nicht erstorben (vgl. Rigv. X 117, 8). Nun aber ist die panktir avibhaktānām, die ungetheilte Familie, die vornehmste pankti des indischen Rechts, das Ideal eines corporativen Verbandes. Daher spiegelt sich auch nach dieser Seite die charakteristische Verbindung des Epos mit dem çāstra wider. Man könnte sogar die Frage aufwerfen, ob nicht die Zahl »Fünf« frei ersonnen wurde, um die Pankti sozusagen buchstäblich zum Ausdruck zu bringen. Warum stehen den »hundert« Söhnen Dhṛitarāshṭra's blos die pañca pāṇḍavās gegenüber? Warum werden dem jyeshṭha madhyama, tṛitīya, welche die eigentlichen Träger der Aktion sind, noch die anujau Nakula und Sahadeva hinzugefügt, die doch recht entbehrlich sind? Vielleicht gibt die panktir bhrātṛiṇām avibhaktānām Aufschluss. Ein Epos, das in anderen Fällen eine schablonenmässige Genauigkeit bei Verwerthung des Rechtsgehaltes verräth, suchte vielleicht auch in der Zahl Fünf das Rechtsideal der ungetheilten Familie buchstäblich zu verwirklichen. Die Pāṇḍava, die Fünfzahl derselben, ist der alten Legende gänzlich unbekannt. Ludwig schreibt: »Da wir zugestehen müssen, dass ein Grund für die Fünfzahl derselben nicht auffindbar, der in der Geschichte und in dem, was ohne tendenziöse Absicht überliefert ist, wurzeln würde, so muss die Ursache in einem ausserhistorischen, wir wollen es versuchen, in einem mythischen Elemente liegen« [1]). Ludwig glaubt nun die Erklärung in einem Jahreszeitenmythus finden zu können. Diese Deutung scheint aber in dem Epos keinen Anhaltspunkt zu haben. Wenn die Fünfzahl frei von der Dichtung ersonnen wurde, so dürfte sie weit eher im Hinblick auf den Charakter gewählt worden sein, welchen die organisierte Pāṇḍava-Familie repräsentiert.

2. Das Institut der ungetheilten Familie in Draupadī, der gemeinsamen Gattin idealisiert.

Räthselhaft muss einem Jeden das polyandrische Verhältniss der Draupadī zu den fünf Pāṇḍava erscheinen. Wohl gibt das altindische Recht der Ehe einen polygamischen Charakter; aber um so schärfer betont es den Satz, dass das Weib nur einem Manne gehören soll. Auch die Diaskeuase des Epos erblickte vom juridischen Standpunkt etwas durchaus Verwerfliches in dem

[1]) Ludwig, Abh. der Königl. böhm. Ges. der Wiss. VI. Folge, 12. Band. Prag 1884, S. 14.

pañcānām ekapatnitā. Karṇa wirft dem dharmarāja vor, sein Verhalten sei allen Satzungen des dharma zuwider; es sei ein Hohn auf alles Recht. Wenn Yudhishṭhira sagt, Draupadī werde nach Recht und Gesetz aller Fünfe Gattin (dharmato bhavishyati), so erklärt Drupada dies für eine offenkundige Verletzung des Rechts und beschwört den dharmarāja bei dharma, den Plan aufzugeben (lokavedaviruddhaṃ tvaṃ nā 'dharmaṃ dharmavic chuciḥ kartum arhasi I 195, 28). Also die Sitte war zu Drupada's Zeit adharma, widersprach göttlichem und menschlichem Recht (lokavedaviruddha). Nun entspinnt sich eine Diskussion über dharma, an welcher sich Yudhishṭhira, Drupada, Dhṛishṭadyumna, Vyāsa betheiligen. Dharma steht im Mittelpunkt der Darstellung.

Yudhishṭhira gibt zu, dass es sich um etwas Ausserordentliches handle, beruft sich aber auf das Beispiel der Vorfahren (sūkshmo dharmaḥ . . . nāsya vidmo vayaṃ gatim I 195, 29). Niemals werde ein sündhaftes Wort über seine Lippen kommen.

na me vāg anṛitam prāha nā 'dharme dhīyate matiḥ |
esha dharmo dhruvaḥ. . . . ||

Drupada erscheint damit wenig befriedigt und erbittet sich Aufschluss von Kṛishṇa Vyāsa.

katham ekā bahūnāṃ syād dharmapatnī na saṃkaraḥ | I 196, 5.

Nun wünscht Vyāsa zuerst die Ansicht der parishad zu hören. Drupada erklärt die Sitte für unerlaubt.

adharmo 'yaṃ mama mato viruddho lokavedayoḥ | I 196, 7.

Es sei keine Sitte, die von den Vorfahren geübt; sie sei von sehr zweifelhaftem Charakter (dharmaḥ sadai 'va saṃdigdhaḥ pratibhāti I 196, 8).

Dhṛishṭadyumna findet einen weiteren Widerspruch in dem Umstand:

yavīyasaḥ katham bhāryāṃ jyeshṭho bhrātā . . . . samabhivarteta sadvṛittaḥ san.

Der räthselhafte Charakter des Rechts rechtfertige keineswegs den Entschluss Yudhishṭhira's (na tu dharmasya sūkshmatvād gatiṃ vidmaḥ kathaṃcana adharmo dharma iti vā vyavasāyo na çakyate 11). Dem setzt Yudhishṭhira neuen Widerspruch entgegen, er könne niemals von dharma abweichen (nādharme dhīyate matiḥ). Dabei beruft er sich auf eine alte Erzählung der Purāṇa (jaṭilā nāma gautamī ṛishīn adhyāsitavatī sapta). Was aber noch wichtiger: das Wort des guru dürfe nie unwahr gemacht werden. Die Mutter sei paramako guruḥ. Sie nun habe fünfmal gesagt: nehmet sie. Dies Wort aber könne nur dadurch wahr werden, dass jeder

der fünf Brüder Draupadī's Hand ergreift. Hier zeigt sich deutlich, wie die Sophistik dieses dharmavādin nicht dem Rechte als solchem folgt, sondern lediglich bemüht ist, Alles dem toten Buchstaben des Rechtssprüchwortes anzupassen. Nur aus dieser Tendenz erklären sich die Ungeheuerlichkeiten der Rechtssophistik des dharmarāja. Es ist klar, dass dem ganzem Rechte bahūnām ekapatnitā unbekannt ist. Der Dichter selbst kennzeichnet dieselbe als amānusha und sucht sie jetzt durch Vyāsa aus der höheren Natur der Draupadī und der fünf Pāṇḍava zu begründen. Die fünf Pāṇḍava sind die fünf Indra, also gleichsam e i n e Person, welche sich fünffach als Viçvabhuk, Bhūtadhāman, Çivi, Çānti, Tejasvin in den fünf Söhnen Pāṇḍu's verkörpert und zwar durch die Vermittlung des Dharma, Vāyu, Maghavān, und der beiden Açvin:

ihai 'va te pāṇḍavā vīryavantaḥ. |

Draupadī andererseits ist nichts Geringeres als Çrī oder Lakshmī, der Inbegriff alles Reichthums, das Ideal alles Wünschens und Wollens.

tāṃ cāpy eshāṃ yoshitaṃ lokakāntām |
çriyam bhāryāṃ vyadadhān mānusheshu. ||

Weiterhin wird erzählt, wie die Tochter jenes büssenden Einsiedlers die Verheissung erhält.

pañca te patayo bhadre bhavishyanti . . . | I 197, 47.

Und diese Tochter ist Draupadī.

pañcānāṃ vihitā patnī kṛishṇā . . . |
svargaçrīḥ pāṇḍavārthaṃ tu samutpannā mahāmakhe. || I 197, 51

Draupadī ist also die e i n e himmlische Çrī, welche sich gleichzeitig den f ü n f Indra mittheilt.

sai 'shā d e v ī rucirā devajushṭā |
pañcānām ekā svakṛiteneha karmaṇā |
sṛishṭā svayaṃ devapatnī svayambhuvā. . . . | I 197, 53

Draupadī ist die Verkörperung der fünf Vorzüge der Lakshmī: Bhūti, Hrī, Çrī, Kīrti, Kānti, und in diesen fünf Vorzügen verbindet sie sich mit den fünf Indra. Liegt in dieser Idealisierung der Pāṇḍava und ihrer Gattin vielleicht eine Erklärung, für die Verwerthung des dem gesammten Rechte so widerstreitenden Brauches? Oder sollen wir mit Anderen auf die Sitte einer älteren barbarischen Zeit zurückgreifen? Kohler meint, die polyandrische Ehe habe gewiss den herrschenden Anschauungen widersprochen. Aber es sei eine Erscheinung, die auch in anderen Sagenkreisen wiederkehre, dass gerade die Hauptheiden alterthümliche und der späteren Zeit widersprechende Züge

aufweisen. Ja, wenn es wirklich richtig wäre, dass Polyandrie der Urzeit als herkömmliche Sitte eigen gewesen, dann liesse sich eine solche Erklärung annehmen. Aber ist es denn nothwendig, den Anfängen der Civilisation alle Sitten bezw. Unsitten zuzuschreiben, gerade als hätte sich jedes Culturvolk nur aus den gröbsten sittlichen Verirrungen zu höherer Gesittung erheben können? Es ist richtig, dass unter manchen südindischen, bezw. dravidischen Stämmen Sitten angetroffen werden, die Aehnlichkeit mit den polyandrischen Beziehungen der Draupadī verrathen und gesetzlich geregelt sind. Jedoch, wie lässt sich aus der Existenz dieser Gewohnheiten nichtarischer Stämme etwas für die älteste Culturgeschichte des arischen Indien folgern? — Man beruft sich ferner auf die oben erwähnten Erzählungen I 104 und 122 und behauptet, dass das Mahābhārata in jener einstmaligen Freiheit der Frauen die Erinnerung an die uralte Sitte bewahrt habe. Doch ich habe schon gesagt, dass diese Episoden nicht den geringsten culturhistorischen Werth beanspruchen können; sie sind, wie so viele andere Erzählungen erfunden, um den Ursprung des Rechtssatzes zu erläutern, dass das Weib dem einen Manne Treue bis über den Tod hinaus bewahren soll. Eben so wenig lässt sich erweisen, dass die Sitte des Levirates der Rest alter polyandrischer Gebräuche ist. Um den Levirat zu erklären, bedarf es keines Zurückgreifens auf Polyandrie. Ganz andere Faktoren haben dem Levirat seinen Ursprung geben können und thatsächlich gegeben. Was aber von ausschlaggebender Bedeutung ist: die wichtigste Quelle der Sittengeschichte, die ältesten Rechtsbücher, verrathen keine Spur polyandrischer Sitten, nicht einmal in der vielbesprochenen Stelle Āpastamba's II 10, 27, 3. Es heisst dort: die Braut wird der Familie gegeben (kulāya); d. h. nicht dem Einzelnen. Dieser Gebrauch sei aber jetzt mit Rücksicht auf die sittliche Schwäche der Menschen verboten; der Verwandte müsse wie ein Fremder gelten. Das sūtra spielt unverkennbar auf den niyoga an. Der niyoga ging ja aus dem Bestreben hervor, dem kula, der Familie, einen kulakara zu geben. Unter diesem Gesichtspunkt trat die Braut in eine gemeinrechtliche Beziehung zum ganzen kula; sie war bestimmt, die Fortpflanzung des Geschlechtes zu vermitteln. Starb der Bräutigam vorher, so erwarb nach älterem Recht der jüngere Bruder einen unmittelbaren Anspruch auf die Hand der çūlkagrihītā. Starb der ältere Bruder in kinderloser Ehe, so fiel dem jüngeren Bruder Recht und Pflicht zu, dem älteren Bruder durch die Wittwe einen pinḍada zu schenken. In diesem Sinne erwarb wirklich das ganze kula ein Recht auf die Braut. Wie wir aber sahen, wurde niyoga schon frühzeitig von der strengeren Richtung ernsthaft bekämpft und durch andere Rechtsinstitute ersetzt, welche einer höheren Cultur entsprachen. Auch Ludwig bemerkt (Mythisches S. 10). »Dass Polyandrie nach indischem Gesetze unzulässig ist

und war, kann nicht bezweifelt werden«. Und dann, »Wenn neuere Nachrichten von Polyandrie berichten, so ist dies unzweifelhaft als eine Verwilderung durch den Einfluss nördlicher, nach Süden vordringender Barbaren zu betrachten, nachdem die brahmanische Disciplin durch Jahrhunderte von allen Seiten bedrängt und erschüttert worden ist. Auch wäre es absurd, auf die Auktorität einer Dichtung hin, welche, obwohl sie Geschichtliches zu geben beansprucht, doch Verhältnisse und Ereignisse schildert und erzählt, die von rein menschlichen sehr verschieden sind, eine Ehefrau für gesetzlich anzusehen, die nirgends unter den gesetzlichen Eheformen erwähnt wird, und mit den sonstigen Begriffen der Ārya von einem gesetzlichen Familienleben sich nicht vereinigen lässt«. Aber selbst zugegeben, Polyandrie wäre wirklich einmal Sitte gewesen, warum hat das Mahābhārata diese längst verworfene Gewohnheit für das »Gerechtigkeitsideal« Yudhishṭhira und seine tugendhaften Brüder gewählt, deren dharma die Welt erobern soll? Das Mahābhārata selbst nennt die Sitte paçudharma, godharma, tiryagyonigati. Und der dharmarāja, der vigrahavān iva dharma folgt demselben. Jene, welche eine frühere Bearbeitung annehmen, die Duryodhana und Karṇa verherrlichte, werden sagen: hier haben wir eben noch einen Rest der alten Sage, welche Yudhishṭhira in möglichst ungünstigem Lichte darstellte. Dann frage ich: warum hat der neue Dichter nicht auch dies geändert und dem Liebling Yudhishṭhira den Schandfleck dieser krassen, barbarischen Sitte gelassen? Er, der so Vieles zu Gunsten seines Heros umgedichtet, hätte jedenfalls ein Merkmal der Barbarei ausgemerzt, an welchem Jeder Anstoss nehmen musste. Ebenso wenig konnte die Rechtfertigung des dharmarāja, welche wir eben erwähnten, den Anstoss entfernen, wenn nicht ein anderes Moment hinzukam, welches das pañcānām ekapatnitā unter einem höheren Gesichtspunkt erscheinen liess. Und darauf weist uns eben Vyāsa's Erklärung hin. Kṛishṇa Vyāsa ist in dieser Beziehung der Interpret der Dichtung.

Die fünf Indra bilden eine Einheit, welche in der engen Verbrüderung und ungetheilten Gemeinschaft der fünf Pāṇḍava sich verkörpert. Die eine Göttin Çrī wird sichtbar in Draupadī und vertheilt sich in ihren fünf Eigenschaften auf die fünf Indra. So tritt hier die engste Verbindung, die vollkommenste Einheit zwischen beiden göttlichen Gestalten zu Tage. In dem gemeinsamen Besitz der Çrī symbolisiert sich der gemeinsame Besitz (sahabhojanam) des einen ungetheilten Vermögens (ratnasya). Die Deutung mag gesucht erscheinen; aber, wenn wir im Auge behalten, dass der Dichter wirklich die Einheit der ungetheilten Familie dem Verhältnisse der fünf Brüder zu Grunde legte, dass er diese Einheit und besonders die Stellung des jyeshṭha strenge durchführte, dass er den fünf Pāṇḍava in der Indra-Natur eine gemeinsame göttliche Natur gab, und in den fünf Eigenschaften der einen Çrī

gleichsam das Gegenstück zu den fünf Indra şchuf, sò werden wir immerhin geneigt sein, den fünf Brüdern in der bezeichneten Richtung eine allegorische Deutung zu geben. Schon die Einleitung hebt den ausserordentlichen Charakter der Ehe hervor, welche nicht nach menschlichem Recht beurtheilt werden könne.

pañcendrāṇām upākhyānam atraiv ā d b h u t a m ucyate |
draupadyā d e v a v i h i t o vivāhaç cā 'py a m ā n u s h a ḥ || I 2, 117

Dass aber diese Ehe in enge Beziehung zu dem Charakter der Pāṇḍava als avibhaktās gesetzt wird, geht unverkennbar aus der ganzen Fassung hervor. Arjuna, der Sieger, lehnt den Besitz ab und beruft sich sofort auf dharma mā mām narendra tvam adharmabhājam kṛithāh. Dem Yudhishṭhira gehöre Draupadī. Gerade im Hinblick auf die Gefahr des Zwiespaltes, die bei Theilung und Trennung entstehen könnte, soll

sarveshām draupadī bhāryā bhavishyati . . . |

Dieses mithobhedabhayāt erinnert an die frühere Stelle, wo der dāya-vibhāga als bhedasya mūlam bezeichnet wurde. Sollte nicht schon hierin ein Hinweis auf die allegorische Bedeutung von Draupadī, dem gemeinsamen Besitz der fünf avibhakta, liegen, deren jyeshṭha Yudhishṭhira ist? Yudhishṭhira's Stellung als Haupt wird ja sofort in den nächsten Versen hervorgehoben.

bhrātur vacas tat prasamīkshya sarve |
jyeshṭhasya pāṇḍos tanayās tadānīm ||

Yudhishṭhira aber erklärt dem König:

sarveshām mahishī rājan draupadī no bhavishyati | I 195, 22

Von Arjuna sei sie zwar zuerst zum Besitz erworben (vijitā eshā ratna-bhūtā). Draupadī wird ratna, Besitz genannt. Aber oberster Grundsatz der Pāṇḍava sei, Alles gemeinsam zu besitzen und zu geniessen

esha naḥ s a m a y o rājan r a t n a s y a s a h a b h o j a n a m | I 195, 25.

In diesen Worten wird u n m i t t e l b a r auf die Idee der u n g e t h e i l t e n Familie Bezug genommen. Draupadī ist Eigenthum Aller, die Perle des Besitzes. Dieses Eigenthum ist gemeinsam: sahabhojanam. Daher soll Krishṇa Aller Gattin sein; Jeder soll sie durch dexterarum junctio zur Gattin erwerben. So erfüllt sich im buchstäblichen Sinne das Wort der älteren smṛiti, dass die Braut dem kula gegeben werde, dem kulam avibhaktānām. Die fünf Brüder bilden eine Haus- und Gütergemeinschaft, eine ungetheilte Familie im strengsten Sinne. Was der Eine gewinnt, gehört dem Ganzen. Arjuna erkämpft die Draupadī, und sie gehört allen Pāṇḍava an. Was der Eine ver-

liert, verlieren Alle. Yudhishṭhira verspielt Draupadī; Alle verlieren Draupadī. In dieser Weise ist Draupadī die Repräsentantin der vollkommensten Einheit, ihr Wesen eine Idealisierung der Untheilbarkeit des Besitzes. Auch hier verbindet sich die Rechtsidee aufs engste mit dem epischen Element.

III. Die Rechtssitten der Brautwerbung.

Draupadī ist in dem feierlichen svayaṃvara zur Gattin erworben worden. Auch hierin schliesst sich das Epos genau den Forderungen des dharma an, welche svayaṃvara als dem Kshatriya eigenthümlich preisen. Yudhishṭhira und seine Brüder sind die Edelsten der Kshatriya. Daher ziemt es sich, dass sie in jener Form werben, welche dem çishṭa kshatriya empfohlen wird.

Die verschiedenen Eheformen, oder besser Arten der Brautwerbung, gehören zu den charakteristischsten Erscheinungen des altindischen Rechts. Es kann uns daher nicht überraschen, wenn das Epos dieselben mit besonderer Vorliebe verwerthet. Gerade in ihnen scheint sich ein Stück alter und ältester Culturgeschichte Indiens zu spiegeln. Raub und freie Wahl, Kauf und Schenkung durch den Vater stehen sich gegenüber, die wild kriegerische Sitte eines unstäten Nomadenvolkes und die edlen, von religiöser Weihe getragenen Formen eines zivilisierten Volkes, beide beanspruchen Giltigkeit. Die Giltigkeit ist keine unumschränkte. Was dem Gliede der Kriegerkaste statthaft ist, darf der Brahmane darum noch nicht üben; was für die Ackerbau und Gewerbe treibende Bevölkerung sich schickt, kann noch nicht vom Kshatriya beansprucht werden. Jeder Kaste haben Sitte und Gewohnheit die ihrer Lebensart eigenthümliche Eheform zugewiesen. Demjenigen, der blos von der Opferspende lebt, wird die Tochter gewissermassen als dakshiṇā ohne Gegenleistung geschenkt. Jenen, die von der Beute des Schwertes sich nähren, steht es zu, die Braut als Preis der Tapferkeit im Raub oder in der Selbstwahl zu erringen. Die dritte Kaste hingegen, welche sich dem Erwerbe hingibt, kann die Braut durch Kauf erwerben. Die erste Kaste erbittet die Braut, die Kriegerkaste erobert sie, die Ackerbau und Gewerbe treibende Kaste erkauft sie. Es ist klar, dass diese theoretische Anpassung an die Eigenthümlichkeit der Lebensart mehr das Ergebniss des klassificierenden Rechtsstudiums, als der thatsächlichen Sitte ist. Der Kauf war allgemein verbreitet; aber die Theorie drängte ihn in jene Klasse zurück, die vom Handel und Gewerbe lebte; der Raub, wenn er je in der Urzeit Sitte gewesen, hatte längst den milderen Formen von svayaṃvara und gāndharva Platz gemacht. Aber er passt zu schön zu der erobernden Kaste, um nicht als die ihr eigenthümliche Eheform im »Rechte« sich fortzuerben. Es ist nun höchst interessant, dass in den Episoden gerade jene Formen bevorzugt

werden, welchen zwar ein Makel anhaftet, die aber nichtsdestoweniger in besonderer Weise dem Kshatriya vom Rechte selbst empfohlen werden. Der Rechtssatz lautet: »Raub und Selbstwahl sind dem Kshatriya eigenthümlich.« Diesen Satz übertragen die Episoden in die Wirklichkeit des epischen Lebens, und zwar in einer Art, welche den schablonenhaften Charakter sehr klar hervortreten lässt. Die Frage ist nämlich: welcher von den beiden Arten der Kshatriya den Vorzug geben soll, dem rākshasa oder dem gāndharva. Das eine Mal passt gāndharva, und Kaṇva preist die Verlobung durch Selbstwahl als beste Art. Ein zweites Mal ist die Braut nur erreichbar durch Raub, und Bhīshma, der makellose, der beste Kenner des Rechts, erhebt rākshasa über alle Arten. In beiden Fällen wird die ganze Theorie des Rechts, werden alle Rechtssätze aufgeboten, um die Handlungsweise zu rechtfertigen. Dushyanta unterstützt seine Werbung mit der in dem »Recht« enthaltenen Liste, die er wörtlich in seine Rede aufnimmt. Bhīshma zählt dieselben Eheformen auf, um seinen Raub zu vertheidigen. Aber jener Bhīshma, der hier sich für die Brautwerbung durch Raub entscheidet, ist ebenso bereit, den Kaufpreis zu erlegen und weiss auch diese Form als im alten Rechte begründet zu loben. In den Augen des idealen Kṛishṇa hingegen heisst Frauenkauf soviel, als die Jungfrau auf die Stufe des Viehes herabzudrücken; svayaṃvara ist ihm zu unsicher. Es ist dasselbe Recht, das von Kṛishṇa zu Hilfe gerufen wird. Daneben aber wird wiederum svayaṃvara als beste aller Arten gepriesen und in so glänzenden Farben beschrieben, dass für den Kshatriya keine Wahl zu bleiben scheint. Jede dieser Erzählungen ist die tendenziöse Ausführung eines Rechtsgedankens und schliesst sich in Sprache und Ausdruck ganz der smṛiti an. Aber es wäre weit gefehlt, in diesen Sagen den Sittenspiegel der epischen Zeit zu suchen. Es handelt sich hier deutlich um künstliche, der smṛiti nachgedichtete Erzählungen. Der Brautraub — denn nichts mehr und nichts weniger ist die rākshasa-Ehe — mag bei einem kriegerischen, von Raub und Beute lebenden Volke oft vorgekommen sein.

Aber was in den ältesten Zeiten Brauch war, hatte sich schon sehr frühe zur symbolischen Scheinhandlung gestaltet und blieb in dieser Gestalt im Hochzeitsrituell erhalten. Der Raub, welchen das Mahābhārata beschreibt, hat als Sitte keine historische Bedeutung mehr. Um so wichtiger ist die Verwerthung dieser Rechtsformen für die Beurtheilung des Rechtselementes im Epos. Die Erzählungen gestalten sich zu einem lebenden Bilde der erstarrten Rechtsformen. Epos und smṛiti durchdringen sich auch hier gegenseitig.

Drei Eheformen kommen namentlich in Betracht, gāndharva, rākshasa, āsura. Zu allen bietet das Mahābhārata höchst charakteristische Erzählungen.

1. Gandharva.

Dushyanta's Werbung um Çakuntalā ist nur eine Illustration des Satzes

vivāhānāṃ hi rambhoru gāndharvaḥ çreshṭha ucyate | I 73, 4

Çakuntalā's Bedenken gegen gāndharva stützen sich auf dharma, den Rechtssatz, dass nur dem Vater das pradānam, die traditio, zusteht. Mit demselben dharma widerlegt der König die Einwürfe. Dushyanta will in der gāndharva-Form werben:

gāndharveṇa ca mām bhīru vivāhenai 'hi

Çakuntalā weist auf die vaterherrliche Gewalt hin (sa māṃ tubhyam pradāsyati); d. h. der zunächststehende Verwandte (bandhu) übergibt die Tochter. Dies greift der König auf und antwortet in ächt sophistischer Weise. Jeder sei sich selbst der nächste Verwandte: ātmano bandhur ātmaiva, und deswegen habe Çakuntalā das erste Recht auf pradānam. Weiterhin aber könne sie überhaupt: dharmato dānaṃ kartum; denn gāndharva gehöre zu den vivāhā dharmataḥ smṛitāḥ, und zur Begründung wird die Liste der acht Eheformen aus dem Recht citiert. An dritter Stelle betont Dushyanta, dass gerade gāndharva eine dem Kshatriya eigenthümliche Eheform sei, gāndharvarākshasau kshatre dharmyau tau. So erneuert er denn nochmals seine Bitte in der Sprache der smṛiti. Für Çakuntalā ist nun die Legitimität (dharmapathaḥ) erwiesen, dass ātmā prabhur mama pradāne. Und Kaṇva der Vater ist weit davon entfernt, die Ehe als gesetzwidrig zu tadeln (dharmopaghātaka); er erklärt sie für die beste aller Eheformen: kshatriyasya hi gāndharvo vivāhaḥ çreshṭha ucyate. In der Sprache der smṛiti hebt er die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des gāndharva hervor:

sakāmāyāḥ sakāmena nirmantro rahasi smṛitaḥ. |

Eine zweite Erzählung nach demselben Muster mit theilweise wörtlicher Uebereinstimmung findet sich I 172. Hier ist es König Saṃvaraṇa, welcher an Tapati die gleiche Werbung richtet.

gāndharveṇa vivāhena māṃ upai 'hi varāngane |
vivāhānāṃ hi rambhoru gāndharvaḥ çreshṭha ucyate || I 174, 19.

Diese Einladung wehrt Tapati mit dem Hinweis auf die Rechte des Vaters ab, in noch nachdrücklicherer Weise als Çakuntalā. Sie könne nicht selbst über sich verfügen (nā 'ham īçā 'tmano); sie gehöre als Jungfrau dem Vater (kanyā pitṛimatī). Frauen sind niemals frei (na svatantrā hi yoshitaḥ). Gedanken und Ausdrucksweise bewegen sich in der Sprache der çāstra.

2. Rākshasa, Bhīshma's Raubzug.

Von demselben Rechte ausgehend gelangt Bhīshma zu ganz anderen Ergebnissen, als er für seinen Mündel Vicitravīrya eine Braut sucht. Er hört von der Selbstwahl, welche die drei Töchter des Königs von Kāçi veranstalten. Mit grossem Gefolge begibt er sich zum Orte des svayaṃvara, aber nicht um sich unter die Reihe der Brautwerber zu stellen, sondern um, wie der Dichter mit feinem Sarkasmus sagt, selbst die Wahl zu treffen nach Kshatriyaart.

svayaṃ kanyā varayāmāsa tāḥ I 102, 11.

Dieser svayaṃvara besteht nun darin, dass er die drei Töchter des Königs von Kāçi raubt. Ein eigenartiges Schauspiel entfaltet da die Dichtung. Bhīshma »der ergraute Kenner des Rechts« begründet seinen Raub mit den Grundsätzen des Rechts. Alle Arten der Brautwerbung führt er an; die Vorzüge und Eigenthümlichkeiten der Einzelnen werden in smṛitiausdrücken beschrieben:

Mahābhārata I 102, 12—16.

āhūya dānaṃ kanyānāṃ guṇavadbhyaḥ smṛitaṃ budhaiḥ |
alaṃkṛitya yathāçakti pradāya ca dhanāny api ||
prayacchanty apare kanyāṃ mithunena gavām api |
vittena kathitenā 'nye balenā 'nye 'numānya ca ||
pramattām upayanty anye svayam anye ca vindate |
ārshaṃ vidhim puraskṛitya dārāṃ vindanti cā 'pāre ||
ashṭamaṃ tam atho vitta vivāhaṃ kavibhir vṛitaṃ |
svayaṃvaraṃ tu rājanyāḥ praçaṃsanty upayanti ca ||
pramathya tu hṛitām āhur jyāyasīṃ dharmavādinaḥ |

Die Stelle ist lehrreich, weil sie uns zeigt, in welcher Weise der Dichter von dem Wortlaut seiner Quellen Gebrauch macht. Çloka 13 b beschreibt die Brāhmaform; wörtliche Uebereinstimmung besteht mit Manu im ersten Theile, ahūya dānaṃ kanyānām; zu gunavadbhyaḥ vergleiche Vishṇu XXIV 19 āhūya gunavate kanyādānam, zu alaṃkṛitya yathāçakti vergleiche Yājñ. dīyate çaktyalaṃkṛitā I 58. Die Arshaform ist beschrieben in

prayacchanty apare kanyāṃ mithunena gavām api |

Zu letzterem lässt sich heranziehen Vas. I 32 gomithunena cārshah. Manu schreibt ein oder zwei Paare vor (III 29); Āpast. zwei Paare (II 11, 18). Āsura wird kurz durch vittena kathitenānye angedeutet, rākshasa durch balenānye, gāndharva durch anumānya, paiçāca durch pramattām upayanty anye, prājāpatya anscheinend durch svayam anye ca vindate, daiva wird an letzter Stelle genannt:

ārshaṃ vidhim puraskṛitya dārān vindanti cā 'pare. |

Der Dichter hat die Ordnung umgeworfen. Dass er aber nach der im Rechte gegebenen Reihenfolge die einzelnen Arten werthet, geht deutlich aus çloka 15 a hervor. »Wisse dass die achte Form von den Weisen bevorzugt wird, nämlich für die Kshatriya. Die achte Form wäre aber in der hier gegebenen Ordnung daiva; es ist aber nicht daiva, sondern rākshasa gemeint, wie der Commentator richtig hervorhebt. Als praçasta für die Kriegerkaste werden dann auch sofort gāndharva und rākshasa genannt, und unter beiden wird der »pramathya hṛitā« der Vorzug gegeben. Zu pramathya tu hṛitā mag verglichen werden Vas. I 34 pramathya haranti; die anderen smṛiti gebrauchen ähnliche Ausdrücke. So entscheidet Bhīshma sich denn, die Frauen um den Preis der Tapferkeit zu erwerben; allerdings preisen die Krieger svayaṃvara (svayaṃvaraṃ tu rājanyāḥ praçaṃsanti 16); aber die Kenner des Rechts (dharmavādinaḥ) geben der Gewalt den Vorzug (pramathya tu hṛitām āhur jyāyasīm). Vor den Augen der staunenden Corona, die vorher den alten grauhaarigen brahmacārin ob seines Erscheinens in der Mitte der zum Wettkampf versammelten Könige ausgezischt, hebt er die Jungfrauen auf seinen Wagen und erklärt sich bereit, in offenem Kampfe den Preis der Tapferkeit (vīryaçulka) zu erlegen. Die nun folgende Beschreibung des Kampfes verräth die Kraft und Lebhaftigkeit der Schilderung, welche den anderen Abschnitten eigenthümlich ist. In Sprache und Colorit unterscheidet sich die Erzählung in nichts von jenen Theilen des Mahābhārata, die unbedingt als ächt episch gelten müssen, und so gewinnt der enge Zusammenhang von dharma und Erzählung hier einen besonderen Werth.

An die Brautwerbung schliesst sich die Hochzeit an. Da stellt sich heraus, dass die älteste Schwester, Ambā, schon früher einen anderen Gatten erkoren hat. Sie fordert Bhīshma auf, dem Rechte entsprechend zu handeln (dharmajña dharmatattvaṃ samācara). Und Bhīshma entscheidet nach einer Consultation mit den vedapāraga, dass Ambā dem Gatten ihrer freien Wahl angehören soll, ganz im Sinne des dharma, welches in diesem Falle den gegenseitigen Willensentschluss zuerst berücksichtigt.

3. Āsura, Kauf der Mādrī.

Bhīshma, der hier rākshasa als das Vorzüglichste hinstellt, weiss sich indessen auch anderen Rechtsanschauungen anzupassen. Für Pāṇḍu hat er Kuntī in feierlichem svayaṃvara erworben; Mādrī erkauft er vom Könige der Madra (I 113). Wie die vorausgehende Erzählung eine Empfehlung des Brautraubes ist, so gestaltet sich die vorliegende zu einer Vertheidigung des Brautkaufes. Das Recht verwirft çulka als Kaufpreis und gestattet nur çulka als arhaṇam, Ehrengabe. Von āsura wird immer strenge ārsha unterschieden; während erstere wegen ihres Charakters als Kaufcontrakt verworfen wird, ist

letztere gestattet. Aber eine innere Verwandtschaft liegt doch zwischen beiden vor, und das arhaṇam wird von Einigen geradezu als verschleierter çulka beschrieben (Manu III 53). Es ist nun interessant, dass eben dieser Unterschied der Āsuren- und Ṛishi-Ehe in die vorliegende Erzählung eingeflochten wird. In Çalya's und Bhīshma's Reden kreuzen sich die beiden Anschauungen. Der König wagt zwar nie den Ausdruck »Kauf« zu gebrauchen, aber er erklärt, von »Schenken« könne keine Rede sein. Und Bhīshma ist höflich genug, den Wink des Königs richtig zu deuten: Der König sagt, in seinem Geschlechte habe seit Alters diese Sitte bestanden; ob gut oder schlecht (sādhu vā yadi vā 'sādhu), er könne dieselbe nicht verletzen. Bhīshma verstehe schon, was er damit meine. Weiterhin fasst der König seine Forderung in die höfliche Form »es passe sich nicht zu sagen ‚Schenke'«. Was er verlange, das sei kuladharma »Familienrecht«, es bilde die oberste Richtschnur für ihn: pramāṇam paramam (I 113, 11). Bhīshma zeigt als Rechtskenner sogleich ein sehr feines Verständniss und bietet Perlen und Edelsteine, kostbare Gewänder und Schmuckgegenstände an. In seinen Augen ist dieser çulka kein Kaufpreis, sondern ein kāmyaṃ dānam — ein nach freiem Ermessen gegebenes Geschenk. Bhīshma nimmt also den von Çalya beanspruchten Kauf im Sinne von ārsha. Es sei eine vorzügliche von Svayambhuva selbst gegebene Rechtsnorm (dharma esha paraḥ ..... svayam uktaḥ svayambhuvā I 113, 12). Kein Fehler sei an ihr, da sie von den Ṛishi ausgehe. Die Satzung finde die Billigung aller Guten (maryādā sādhusaṃmatā). In allen diesen Ausdrücken liegt eine Vertheidigung von ārsha Jenen gegenüber, welche es zu einem Kaufe stempeln. Auch hier sehen wir die Tendenz vorwalten, welche die Reden der Personen den Normen der smṛiti anpasst.

4. Raub der Subhadrā.

Einen ganz anderen Charakter hinwiederum trägt der Raub der Subhadrā. Was hier Kṛishṇo dharmaḥ sānātanaḥ seinem Freunde Arjuna anräth, klingt so ungeheuerlich, dass wir es nur aus jener alles beherrschenden dharma-Tendenz erklären können. Man beachte, wie Vāsudeva sofort auf das çāstra zurückgreift und die Satzungen des dharma in seine Rede verwebt. Wohl werde svayaṃvara dem Kshatriya angepriesen (svayaṃvaraḥ kshatriyāṇāṃ vivāhaḥ I 219, 21), aber diese Art gewähre keine Bürgschaft. Höher stehe der Raub:

prasahya haraṇaṃ cā 'pi kshatriyāṇām praçasyate | I 219, 22.

Das sei die Brautwerbung der Helden (vivāhahetuḥ çūrāṇām). Dabei beruft sich Vāsudeva auf das Zeugniss der dharmavidaḥ. Zugleich wird die Angelegenheit dem Yudhishṭhira als dharmarāja unterbreitet; was der ver-

körperte dharma billigt, kann nur dharma sein. Um aber die Legitimität eines solchen Vorgehens noch mehr hervortreten zu lassen, lässt der Dichter auch den Gegner zu Worte kommen. Rāma spielt auf den schnöden Missbrauch der Gastfreundschaft an und sagt: »Wird jemals der Sprössling einer edlen Familie die Gastfreundschaft in solcher Weise verletzen, dass er das Gefäss zerschlägt, aus dem er eben sich gesättigt?« Schmach und Schande habe Arjuna auf die Familie gehäuft. Dem gegenüber unternimmt Kṛishṇa eine Vertheidigung von sehr zweifelhaftem Charakter. Er habe beim Raub durchaus im Einklange mit dem Recht gehandelt (prasahya hṛitavān kanyāṃ dharmeṇa I 221, 5). Nicht Schmach habe er der Familie zugefügt, sondern ihr eine hohe Ehre angethan (na avamānaṃ kulasyāsya ..... saṃmāno 'bhyadhikaḥ). Er habe die Familie für erhaben über schnöde Gewinnsucht gehalten (arthalubdhān ... na vo manyate). Das Mädchen verkaufen, heisse dasselbe auf die Stufe des Thieres erniedrigen (pradānam api kanyāyāḥ paçuvat). Wer wollte Handel mit seinen eigenen Kindern treiben? (vikrayaṃ cā 'py apatyasya kaḥ kuryāt). Die Verbindung ist ehrenvoll für Subhadrā und Arjuna. Allen anderen Formen haften Mängel an (etān doshān dṛishṭavān). Diese Vertheidigung nennt das Epos Worte voll tiefer Rechtskenntniss. Ein dharma ist diese Handlungsweise nur, insofern sie starr und schablonenhaft dem Recht entspricht, das rākshasa für den Kshatriya bestimmt.

So bestätigen uns auch die verschiedenen Arten der Brautwerbung jenen charakteristischen Zug des Epos, welcher Poesie und Recht zu einem einheitlichen Ganzen sowohl in grösseren wie in kleineren Abschnitten verbindet. Diese Einheitlichkeit des dharma-Charakters ist eine Thatsache, die uns wohl zu der Annahme berechtigt, dass der Rechtsgehalt sich in irgend einer Form unter einheitlicher Tendenz innerlich mit dem Epos verbunden hat. Keineswegs kann die Verwerthung der çāstra auf den Umstand zurückgeführt werden, dass alte Erzählungen mit barbarischen Sitten und Gebräuchen gegenüber der fortgeschrittenen Culturstufe gerechtfertigt werden sollten. Vielmehr macht umgekehrt sich im Epos eine ausgesprochene Vorliebe für alte Rechtssitten geltend, die sich theilweise als erstarrte Formen bis heute noch im çāstra erhalten haben. Daraus erklärt sich die Tendenz, den Rechtsgehalt mit der Erzählung zu verbinden. Dies wird bestätigt durch die Art, in welcher die Spruchweisheit im Epos verwerthet wird.

Viertes Kapitel.

Das Rechtssprüchwort und seine Verwerthung im Epos.

Die enge Verbindung von Epos und smṛiti zeigt sich nirgends so deutlich, als in der direkten Verwerthung des Sprüchwortes. Stets greift das Epos auf die Satzungen des dharma zurück. Drupada lehnt Droṇa's Freundschaft ab und beruft sich auf jene Sätze der Spruchweisheit, welche die Bestimmungen über Freundschaft enthalten. Vidura warnt Yudhishṭhira vor den Mordanschlägen und kleidet seine Warnung in die Spruchweisheit, welche dem Feinde gegenüber zu steter Vorsicht räth. Bhīma will das Rākshasaweib erschlagen; aber Yudhishṭhira wehrt ihm mit dem Hinweis auf das çāstra, welches verbietet ein Weib zu tödten. Hiḍimbā bittet um Schonung und beruft sich auf dieselbe Spruchweisheit des Apaddharma. Die Brāhmaṇī tröstet den Gatten und bietet sich selbst zum Tode an, gestützt auf das dharmaçāstra, welches die Hingabe des Weibes an den Gatten erste Pflicht der Gattin nennt, welches ferner lehrt, dass der Mann sich selbst retten müsse auch mit Preisgabe der Gattin. Die Tochter wünscht für den Vater zu sterben, weil nach der Lehre des çāstra das Kind die Eltern retten soll. Kuntī beruhigt den Yudhishṭhira wegen Bhīma's Schicksal. Bhīma entspricht nur seiner Kshatriya-Pflicht, die ihm gebietet, das Leben der Arya und selbst der Çūdra zu schützen. Dem Arjuna wird ein Purohita empfohlen und dies begründet durch den Rechtsspruch, der dem König die Pflicht auferlegt, einen klugen Brahmanen zum ersten Berather sich zu wählen. Aurva fordert auf zur Gewalt und stützt seinen Entschluss auf das Recht, welches als des Königs höchste Tugend die Rache anpreist und zu seiner ersten Aufgabe die Anwendung von Gewalt- und Zuchtmittel rechnet. Kṛishṇa wird des Arghya würdig befunden; denn er gehört zu den würdigen Personen, welche Manu aufzählt. Bhīshma, der gepriesene Kenner des Rechts, ist nach Çiçupāla ein Ignorant; denn es sind ihm die Fundamentalsätze des Rechts unbekannt, denen zu Folge Nachkommenschaft das höchste Verdienst ist. Duryodhana rechtfertigt sein Verhalten mit den Sprüchen der nīti, denselben Sprüchen, welche Kaṇika dem Dhṛitarāshṭra vorgetragen. Yudhishṭhira lässt sich zu dem verhängnissvollen Spiel herbei auf Grund der çāstra. Der Rechtsstreit um den Besitz der Draupadī soll entschieden werden durch die Spruchweisheit des Rechts. Yudhishṭhira rechtfertigt sein Begehren nach Besitz mit jenen Sprüchen, welche Freigebigkeit und Gastfreundschaft anpreisen.

Draupadī fordert zum Kampf und zur Thätigkeit auf mit dem Hinweis auf die Rechtssprüchwörter, welche bala und karma dem Kshatriya zur Pflicht

machen. Yudhishṭhira widersteht mit derselben Spruchweisheit, welche Versöhnlichkeit empfiehlt. Diese Verwerthung der Spruchweisheit ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit aller Theile. In den meisten Fällen handelt es sich da um kleinere Gruppen von çloka; aber es finden sich auch ächt epische Abschnitte, in denen sich Für- und Widerrede kunstvoll zusammensetzt aus einer längeren Reihe von Rechtssprüchwörtern, sodass Begründung oder Ablehnung in der Form von dharmaçloka ausgedrückt wird.

Es empfiehlt sich, einige der charakteristischesten Scenen eingehender zu behandeln.

Beispiele.

Nehmen wir I 142. Dhṛitarāshṭra wendet sich an den klugen Kaṇika, den besten Kenner des nītiçāstra, um Rath. Kaṇika's Rath geht dahin, die Pāṇḍava aus der Welt zu schaffen. Nur die Todten flössen keine Furcht mehr ein. Aber dieser Rath wird nicht unmittelbar gegeben, sondern ganz in die Spruchweisheit des nītiçāstra gehüllt. Der Funke muss im Entstehen erstickt werden. Breitet er sich aus, so zerstört er den Wald.

Dem Feinde soll keine Schonung gewährt werden. Kaṇika erinnert an den schlauen Schakal, der die Kenntniss der nīti besass. Sohn und Freund, Bruder und Vater dürfen keine Schonung finden, wenn sie dem eigenen Glücke hinderlich sind. Durch scheinbare Versöhnlichkeit magst du den Feind an dich heranziehen, im gegebenen Augenblick aber muss derselbe getödtet werden. Nun möge der König gemäss dem Rathe der nīti solche Mittel ergreifen, welche ihn aller Sorge für die Zukunft entheben.

Der Wink ist deutlich. Wenn gleich Dhṛitarāshṭra sich nicht zum Aeussersten entschliessen kann, so ist er doch empfänglich gestimmt für gewaltsame Massregeln. Kaṇika's Rathschlag nimmt zwar den Umfang einer kleinen Abhandlung über nīti an; aber der Abschnitt fügt sich so natürlich in den Gang der Erzählung ein und trägt zur Entwickelung der Katastrophe so wesentlich bei, dass Niemand Bedenken tragen wird, ihn zu den ächten Stücken zu rechnen. Hier denn zeigt sich das Bestreben, Alles, auch den Gebrauch der verwerflichsten Mittel auf das çāstra zu stützen. Das Rājasūya-Opfer, das II 33 beschrieben, gehört unzweifelhaft dem epischen Elemente an. Den Schluss dieses Opfers bildet die Arghya-Spende. Bhīshma fordert Yudhishṭhira auf, Arghya zu geben und bezeichnet gleich einleitend diejenigen, welche desselben würdig sind (II 36, 23). Es geschieht mit einem çloka der Manusaṃhitā (III 119). Die Frage nun, ob Kṛishṇa des Arghya würdig sei, bildet den Ausgangspunkt einer heftigen Auseinandersetzung. Çiçupāla zeigt, das Kṛishṇa nicht die Würdigste der Personen; er thut dies, gestützt auf das Recht, das nur den würdigsten zum Arghya zulässt. Aber

Bhīshma widerlegt ihn mit derselben smṛiti; er findet in Kṛishṇa alle jene Merkmale; er ist guru, ist würdig, Bräutigam zu sein, ist König und Freund. In gleicher Weise antwortet Sahadeva. Auch ihm gilt Kṛishṇa als Lehrer, Vater, guru. So bildet hier der Rechtssatz der smṛiti den Mittelpunkt der ganzen Diskussion.

Ein sehr passendes Beispiel findet sich ferner in der Çiçupāla-Episode. Çiçupāla wirft dem Bhīshma seine Ungerechtigkeiten vor. Er schone nicht das Leben der Frauen, die doch in der nachdrücklichsten Weise von der smṛiti geschützt werden.

strīshu goshu na çastrāṇi pātayed brāhmaṇeshu ca |
yasya cā 'nnāni bhuñjīta yatra ca syāt pratiçrayaḥ. || II 41, 13.

Das hinzugefügte iti charakterisiert den çloka als Citat. Weiterhin verhöhnt Çiçupāla das Büsserleben des brahmacārin. Bhīshma, der nach dem höchsten dharma strebe, habe die erste und wichtigste aller Pflichten, Sicherung des Manenopfers durch den Sohn, ausser acht gelassen.

Auch hier liegen unverkennbar dharmaçloka vor, die ganz natürlich sich dem Gedankengang des stolzen und höhnenden Çiçupāla einfügen. Bezeichnend ist es auch, dass er dem Bhīshma den Raub der Ambā vorwirft. Das werfe ein sehr zweifelhaftes Licht auf Bhīshma's Rechtskenntnisse (cet tvaṃ dharmaṃ vijānāsi). Im Gegensatz zu ihm sei wirklich Vicitravīrya den Pfad des Rechts gewandelt.

Greifen wir eine andere Scene heraus. Die Streitfrage entsteht, ob Draupadī mit Recht verspielt und in den Besitz des Çakuni übergegangen sei. Vikarṇa fordert die Könige zur Entscheidung auf. Seiner Ansicht nach ist Draupadī nicht gewonnen; denn sie sei in einer durchaus verwerflichen, dem dharma widerstreitenden Weise Gegenstand der Wette geworden. Die Verwerflichkeit wird durch das bekannte Rechtssprüchwort von den vier Lastern eines Königs begründet. Keiner der Kaurava wagt es der Draupadī, welche Hilfe und Recht erfleht, zu antworten. Da weist Vidura auf das schwere Unrecht hin, welches die Versammlung begeht, wenn sie das Recht nicht in Schutz nimmt. Sie verfolge Recht und Gerechtigkeit durch ihr Schweigen, und das ganze Unrecht, das begangen worden sei, falle jetzt auf die parishad zurück. Vidura beleuchtet dies durch den bekannten çloka, dass jene, welche eine rechtlich erhabene Rechtsfrage nicht beantworten, den Makel und die Strafe der Lüge auf sich laden. Sofort begründet er dies durch die Erzählung von Prahlāda, der es nicht wagte, Virocana's Frage zu beantworten.

In dieser Erzählung begegnen uns die parallelen çloka zu Manu VIII 12 ff. und zwar so, dass die Sprüchwörter aufs engste mit dem Hautgegenstand verbunden erscheinen. Deutlich tritt dies auch in Karṇa's Rede hervor, deren

Beweisgang von dem Sprüchwort ausgeht, dass drei des Besitzes unfähig seien, Weib, Sohn, Sklave. Was dieselben erlangen, fällt dem Herrn zu. Hierin findet er den rechtskräftigen Grund für den Verlust der Draupadī.

Die Spruchweisheit des Rechts liegt den vom Epos eingeführten Personen immer zunächst. Bisweilen beschränkt sich ihre Antwort lediglich auf Citation eines Sprüchwortes, so bei Bhīma, wenn er seinem Zorne Ausdruck verleiht, bei Arjuna, wenn er ihn zurecht weist.

Dhṛitarāshṭra soll entscheiden; aber er kann das entscheidende Wort nicht sprechen, ohne auf die Subtilität des Rechtes hinzuweisen und ohne seine friedenvermittelnden Worte ganz der Sprache der Rechtssprüchwörter zu entlehnen. Die Verbindung von Poesie und Recht an der vorliegenden Stelle ist deswegen von Wichtigkeit, weil in dem Frevel, der an Draupadī begangen wird, vom Dichter der tiefste Grund für den furchtbaren Untergang Duryodhana's gesucht wird. Wenn sich also hier Poesie und Recht so enge verschmelzen, dass das eine Element von dem anderen nicht gelöst werden kann, dann besitzen wir einen werthvollen Beweis für die engere Zugehörigkeit des Rechtsgehaltes zu der Darstellung des epischen Ereignisses.

Schon gleich zu Anfang des dritten Parvan begegnet uns ein weiteres charakteristisches Zeugniss für die Beziehungen von Poesie und Recht. Yudhishṭhira trauert, dass er aller Schätze beraubt ist und in Folge dessen die königliche Pflicht, Unterhalt den Brahmanen zu spenden, nicht erfüllen kann. Er verlangt nach Reichthum. Darin sieht Çaunaka ein übermässiges Begehren nach Geld und Gut. Ein solches Begehren, sagt er, sei die Quelle aller Sorgen und Leiden. Reichthum können dem Menschen keine Ruhe, keinen Frieden verschaffen, Reichthum werde der Ausgangspunkt aller Laster. Empfehlenswerther sei es, jegliches Verlangen nach Besitz, auch nach jenem, der des dharma wegen erstrebt wird, aufzugeben. Yudhishṭhira hingegen beruft sich auf das Wort des çāstra. Sein Verlangen gehe nicht dahin, den Reichthum zu geniessen, sondern den Reichthum zu spenden. Und eine solche Verwendung werde von dem dharmaçastra anempfohlen. Yudhishṭhira begründet dies mit jenen Rechtssätzen, welche die Freigebigkeit an Arme und Hilfsbedürftige, an Gäste und Wanderer empfehlen. Die meisten dieser Rechtssprüche finden wir bei Manu wieder, Çaunaka hinwiederum stellt dem dharmaçāstra das yogaçāstra entgegen. Das Preisgeben jeglichen Verlangens sei das höchste Ziel des Menschen, darnach müsse Yudhishṭhira trachten. Rede und Antwort werden durch eine Anzahl dharma-Sprüche gestützt.

Ein hervorragendes Beispiel bietet die III 27 ff. geschilderte Scene. Dass es sich hier um einen ächt epischen Abschnitt handelt, geht aus der meisterhaften Charakterschilderung hervor, welche uns Yudhishṭhira und Draupadī in ihrer Eigenart vorführt, Yudhishṭhira die Besonnenheit und Ruhe, die sich

nicht von den Regungen des Zornes zu unüberlegtem Handeln hinreissen lässt, Draupadī, das leidenschaftliche Weib, das den Gatten zur Rache treibt. Hier kshamā, Dulden, dort rosha, Rache. Welche Stimmung ist jetzt am Platze? Das ist der Kernpunkt des von Draupadī angeregten Streites, in dem sich Yudhishṭhira's Charakter in seiner vollen Grösse zeigen soll. Der ganze Abschnitt ist nun von jenem Zuge beherrscht, der überall den Rechtsgehalt in die Worte der Redenden verwebt, aber nicht äusserlich, sondern so, dass der Redekampf sich innerlich gestaltet zu einer Gegenüberstellung von çloka und çloka. Draupadī stützt sich auf jenen Theil der Spruchweisheit, welcher rosha dem Kshatriya empfiehlt. Yudhishṭhira begegnet demselben mit jenen Rechtssätzen, die kshamā, Versöhnlichkeit verherrlichen.

Draupadī beruft sich auf dharma, der keinen Kshatriya anerkenne, dem Muth und Leidenschaften fehlen. Nachsicht und Rache haben ihre Zeit; nicht immer ist Vergeltung am Platze, nicht immer Versöhnlichkeit. Aber jetzt sei der Augenblick der Rache gekommen. Ihr entgegnet Yudhishṭhira in einer Reihe von Rechtssprüchwörtern, welche die verhängnissvollen Wirkungen des Zornes beleuchten. Nicht um Citate handelt es sich lediglich, die ebenso gut später eingeschoben werden konnten, sondern um eine Verwerthung und Anpassung der Sprüchwörter für die gegebene Lage. Nur dem Weisen sei es eigen, Zorn und Rachegelüste zu beherrschen, Versöhnlichkeit sei Brahma's Wesen, das höchste Verdienst, Schutz aller Tugend, die Macht des Mächtigen, das Opfer des Frommen. Nur in Selbstbeherrschung erobert man diese und die andere Welt. Der Draupadī erscheint diese Sprache unverständlich. Die einzige Lösung für das Unglück Yudhishṭhira's findet sie in dem unumschränkten Willen des Schöpfers, der Wohl und Wehe unter seine Geschöpfe vertheilt. Dieser Gedanke eröffnet ihr eine Serie von Sprüchwörtern, in denen die Lehre vom Fatalismus geschildert wird. Der Mensch sei ebenso wenig frei wie die Marionette, welche vom sūtradhāra regiert werde. Dafür empfängt sie vom dharmarāja den Vorwurf atheistischer Auffassung. Die Mahnung des Königs, den Schöpfer nicht zu verachten, lenkt Kṛishṇā zur Verherrlichung der Thätigkeit über, welcher Yudhishṭhira sich zu entziehen suche. Vorher hielt sie den Menschen für ein willenloses Werkzeug und lud Alles auf daivam ab, jetzt verherrlicht sie des Menschen Selbstthätigkeit paurusham aus demselben Schatze der Spruchweisheit.

Daivam und paurusham bilden schon frühzeitig den Gegenstand des philosophischen Forschens, und die schwankenden Ansichten der Zeit spiegeln sich in einem reichen Schatze von Sprüchwörtern wieder, aus dem jetzt Draupadī ihre Motive schöpft, um Yudhishṭhira aus der Schlaffheit zur Thätigkeit hinüber zu führen. Der Grundgedanke bleibt stets, man dürfe niemals sagen, dass der Erfolg vom Schicksal, von des Schöpfers Wille einzig abhänge,

sondern man müsse sich zu Selbstthätigkeit emporraffen. Interessant ist, dass Draupadī selbst diese Verse als Citate aus einer älteren Quelle anführt.

Bhīma greift nun Yudhishṭhira's Grundsätze an, durch dharma allein den Sieg zu erlangen. Das sei unmöglich. Um sein Recht zu erkämpfen, bedürfe er der Macht, um über Macht zu verfügen, bedürfe er des Reichthums. Macht und Reichthum hängen gegenseitig von einander ab. Aber ohne Selbstanstrengung wird keines von beiden erreicht. Daher möge Yudhishṭhira sich seines kshatriyadharma erinnern und das Schwert entblössen. Wir sehen, wie innig hier die Rechtssprüche in den Gedankengang Bhīma's hineingewachsen sind. Der Rechtsgehalt wird geradezu das Mark der ächt oratorisch gehaltenen Rede. Bhīma zeigt immer eine natürliche, urwüchsige Beredsamkeit. Doch auch diesem Anprall widersteht der dharmaraja. So verläuft thatsächlich das Rededuell zwischen Yudhishṭhira und Draupadī einerseits, und Bhima andererseits innerhalb der Spruchweisheit des Rechts.

Ein sehr anschauliches Beispiel für die Verbindung des epischen und des belehrenden Elementes bietet V 23 ff. Saṃjaya wird entsendet, um Yudhishṭhira zum Frieden zu stimmen. Er beginnt seine Rede mit einem Lobe der Gerechtigkeit Yudhishṭhira's. Besser sei es für den dharmarāja im Lande der Vṛishṇi und Andhaka zu betteln, als mit Gewalt ein Königreich zurückzuerobern. Begehrlichkeit sei das Hinderniss alles Verdienstes; dhana widerstrebe dem dharma. Ob er denn nach so vielen Jahren sein ganzes religiöses Verdienst vernichten wolle? Hinfällig sei das Leben; wenn Yudhishṭhira auch die ganze Welt erobern, so könne er dem Tode nicht entrinnen. — Leicht und ungezwungen schliesst sich an diesen Gedankengang die doppelte Spruchreihe aus dem Bereiche des dharma und yoga an. Wolle Yudhishṭhira wirklich dharmarāja sein, dann möge er sein Begehren nach Besitz, seinen Entschluss, Gewalt zu gebrauchen, aufgeben; dhana und dharma, bala und dharma stünden sich feindlich entgegen. Dem gegenüber stützt sich nun auch Yudhishṭhira auf dharma; er sei kein Brahmane, sondern ein Kshatriya und habe den Pflichten, dem karma, eines Kriegers zu folgen. So schreibe es die uralte Satzung vor. Im Uebrigen lehne er die Entscheidung ab und übertrage sie auf Kṛishṇa. Yudhishṭhira hatte karma betont, und so entwickelt sich die Diskussion zu einer Erörterung über die Bedeutung von karma, Thätigkeit. Saṃjaya hatte vorher die Lehre von tyāga und karma zu Gunsten seiner Clienten ausbeuten wollen, um Yudhishṭhira vom Kampfe abzubringen. Kṛishṇa aber tritt mit der ganzen Wärme für das vorgeschriebene karma ein und zerpflückt das Sophisma des Saṃjaya. Er zeigt, wie alle Wesen zur Thätigkeit bestimmt sind, Geschöpf und Schöpfer, Erde und Himmel. Allen ist ihre Arbeit zugewiesen, so auch den vier Lebensstellungen, und damit leitet er auf die gesonderte Thätigkeit hin, welche in den çāstra

den einzelnen Kasten zugeschrieben wird. Mit diesen Rechtssprüchwörtern verbindet sich sofort eine scharfe Anklage Dhṛitarāshṭra's und seiner Söhne, sie seien die Urheber des Streites; sie geizen nach fremdem Gut. Die Anklage gipfelt in einer lebendigen Schilderung aller jener Verbrechen, Feindseligkeiten, Ungerechtigkeiten, mit welchen die Pāṇḍava überhäuft wurden. Die Darstellung schliesst ab in dem Bilde, welches Duryodhana als Baum der Leidenschaft, Yudhishṭhira als Baum der Gerechtigkeit erscheinen lässt. So macht Kṛishṇa die spezielle Lehre von karma und den in den çāstra so viel erörterten spezifischen Thätigkeiten zum Ausgangspunkte seiner wahrhaft dichterischen Vertheidigung. Die Grundidee ist V 29, 21 gegeben in dem Satze:

rājñāṃ yuddhe vartate dharmatantram. |

Einen weiteren Beweis liefert das unzweifelhaft ächte Gespräch zwischen Dhṛitarāshṭra und Saṃjaya. Dhṛitarāshṭra kehrt wieder zu seinen fatalistischen Anschauungen zurück, die Alles dem eisernen Geschicke zuschreiben. Saṃjaya bestätigt dies und erinnert an den Vergleich der Marionette, welche nur dem äusseren Antriebe folgt, fügt aber hinzu, dass in dieser Frage drei Ansichten bestehen. Die einen schreiben alles dem freien Willen zu, die anderen dem unabänderlichen Willen des Schöpfers, eine dritte Gruppe findet die Ursache in den Handlungen einer früheren Existenz.

In der Botschaft, welche im nächsten Kapitel Duryodhana an Yudhishṭhira entsendet, begründet er seine Forderung mit einem çloka, der als Citat Prahlāda's angeführt wird und den heuchlerischen Charakter des dharmarāja unter dem Bilde der Katze hervorhebt.

Nicht weniger bezeichnend für die enge Verbindung von poetischem und belehrendem Element ist die Sendung Kṛishṇa's. In der Absicht des Dichters liegt es, alle Verantwortlichkeit auf die Halsstarrigkeit Duryodhana's abzuwälzen und die Unvermeidlichkeit des Krieges klarzulegen. Diesem Zwecke diente das Bhagavatyānaparvan.

Yudhishṭhira klagt Kṛishṇa das Unrecht, das tiefe Elend, in das ihn die Habsucht Duryodhana's, die Unentschlossenheit Dhṛitarāshṭra's gestürzt. Armuth sei des Menschen Tod: das ist der Grundton der Klage, welcher nun in den mannigfachsten Rechtssprüchen variiert wird. Fünf kleine Dörfer seien von ihm beansprucht worden, und auch diese Forderung wäre abgelehnt. Ohne das Recht zu verletzen, können wir nicht auf unser Erbe verzichten. Die Idee des Kampfes eröffnet eine neue Reihe von Rechtssprüchwörtern, welche die grossen bei Sieg oder Niederlage eintretenden Verheerungen des Schwertes beleuchten. Aber nichtsdestoweniger ist es besser, den Tod im Kampfe als den Tod der Armuth und Schmach zu sterben. Leidenschaftlich

erregt, lebhaft und anschaulich ist wiederum die Ausdrucksweise. Daraufhin bietet sich Krishṇa zur Vermittlung an, falls eine solche ohne Preisgabe der unveräusserlichen Rechte möglich ist. Er hat zwar wenig Hoffnung für das Gelingen; aber es soll ein letzter Versuch sein, die Völkerschlacht abzuwenden.

Sehr auffällig wird der Zusammenhang von Poesie und Recht V 95, wo Krishṇa Yudhishṭhira's Botschaft an Dhṛitarāshṭra übermittelt. Er möge sich an ihnen als Vater erweisen. Der guru soll sich als Lehrer seinen Schülern zeigen. Es wird auf den bekannten Rechtsspruch angespielt. Dann wird an das Wort der smṛiti erinnert: Wenn dharma Schutz in der Versammlung suche und vom Pfeile des adharma durchbohrt werde, so werden die Mitglieder der Versammlung von demselben Pfeile getroffen. Der Gedanke wird in den bekannten çloka (Manu VIII 13 ff.) erläutert. Ganz ungezwungen fügen sich diese Rechtssprüchwörter in die Beweggründe Krishṇa's ein.

Denselben Zug des steten Zurückgreifens auf dharma verräth die Bitte, mit welcher Gāndhārī ihren Sohn Duryodhana beschwört, sich versöhnlich zu zeigen. Sie hält ihm die Folgen der Begehrlichkeit vor in den verschiedensten Rechtssprüchen. Dann spricht sie in ihren eigenen Worten, um nach wenigen Sätzen sofort die Begründung wiederum in der Spruchweisheit zu suchen.

Von einer späteren Einschaltung kann auch hier keine Rede sein. Gleichzeitig haben sich hier Poesie und Recht verbunden. Es ist einer der letzten Versuche, welcher gemacht wird, um Duryodhana abzuhalten. Der Dichter will mit dem Motiv der Mutterliebe den Widerstand und den Hass soweit brechen, dass das Schlimmste verhütet werde. — Aber umsonst.

Einen ächt poetischen und dramatischen Gegensatz führt hier der Dichter ein. Während Duryodhana's Mutter, gestützt auf dharma, den unbeugsamen Sohn vom Kampfe abhalten will und mit mütterlicher Besorgniss alle Motive nahelegt, bedient sich Yudhishṭhira's Mutter Kuntī desselben dharma, um die Pāṇḍava aus ihrer zurückhaltenden Stellung zur Thätigkeit zu treiben. Sie fasst Yudhishṭhira bei seinem idealen Charakter als dharmarāja und hält ihm vor, wie sein dharma täglich mehr und mehr schwinde, einzig weil er den Pflichten des rājaçāstra nicht nachkomme; der dharma des Königs hängt vom Schutze des Rechts, vom Gebrauch der Waffen ab. Das ist der Grundgedanke der langen Rede, die sich abwechselnd aus den Rechtssprüchwörtern des kshatriyadharma und den bittenden und drängenden Worten der Mutter zusammensetzt. Der Abschnitt enthält eine Verherrlichung der rächenden und strafenden Gerechtigkeit, welche in der Hand des Königs ruht. So lange diese Gerechtigkeit blüht, bestehen glückliche Zeiten, mit ihrem Schwinden tritt das Kali-Zeitalter ein. Daher lautet die Aufforderung der Mutter auf Grund der mannigfachen Rechtssprüchwörter: Kämpfe gemäss dem Königs-

recht yudhyasva rājadharmeṇa (V, 132, 34). Die ächt poetische Fassung der Rede nach Inhalt und Form zeigt, dass sie enge mit der Gestaltung des epischen Elementes verbunden ist. Um so bemerkenswerther ist die innige Verschmelzung des Rechtsgehaltes. Auch dieser Kriegsruf Kunti's ist bestimmt, Duryodhana's Widerstand zu brechen. Duryodhana bleibt unbeugsam.

Es kann uns keineswegs überraschen, dass im Bereiche des Kampfabschnittes jener Zug sich weniger geltend macht. Die Reflexion tritt jetzt vor der Handlung zurück. Aber auch hier sehen wir fast in jeder Rede, wie bald dieses, bald jenes Moment aus dem Spruchgehalt des dharma in das Gespräch aufgenommen wird, wenn auch die Rechtssprüchwörter selbst nicht so häufig erwähnt werden. Man vergleiche beispielsweise VII 72 die Trostworte, welche Vāsudeva dem Arjuna zuspricht. Dieselben bewegen sich ganz und gar innerhalb des kshatriyadharma, sind Variation jenes Rechtssatzes, dass Tod in der Schlacht der höchste dharma eines Kshatriya sei. In Sprache und Denkungsart ist die Rede nahe verwandt mit den früheren Abschnitten. Oder man nehme VII 143. Bhūriçravas wirft dem Arjuna das begangene Unrecht vor und beweist dies durch den Rechtssatz, dass der tugendhafte Kshatriya niemals die Waffe gegen die vom Rechte geschützten Personen wenden dürfe. Warum habe Arjuna diese Satzung verletzt? Die Anklage bildet nur eine Ausführung der in jenem Spruch geltend gemachten Rechtsgewohnheit. Çalya wehrt sich dagegen, dass Karṇa ihm ebenbürtig sei (VIII 32) und beruft sich auf die Satzungen des Rechts. Er citiert eine Anzahl çloka, in welchen die Stellung und Beschäftigung, das gegenseitige Verhältniss der vier Kasten beschrieben wird. Auf Grund dieser Rechtssätze lehnt Çalya den Kampf ab. — Die Reden und Episoden werden hier nicht weniger von dharma beeinflusst als im I und III Parvan. Auch Parvan X macht keine Ausnahme. Man vergleiche die Kapitel 2, 3, 4, 5. In diesen Kampfabschnitten können wir bezüglich der Verwerthung der Spruchweisheit keinen wesentlichen Unterschied von den früheren Abschnitten wahrnehmen. Die Verwerthung ist eine Eigenthümlichkeit, welche sich über das ganze Mahābhārata gleichmässig ausdehnt.

Fünftes Kapitel.

Das Rechtssprüchwort im Bereiche der Episoden.

I. Die Episoden in innerer Abhängigkeit von dharma.

Auch in den Episoden, welche nicht so unmittelbar mit der Haupthandlung verbunden sind, waltet deutlich die Neigung vor, die Begründung eines Wunsches, eines Rathes, der Spruchweisheit des Rechts zu entlehnen. Würde es sich blos um einzelne Fälle handeln, dann hätte die Annahme einer späteren Interpolation einige Berechtigung für sich. Ein Weg, auf dem diese Sprüche in das Epos, in die Episoden eindrangen, wäre ja leicht denkbar. Der Umstand, dass ein den çāstra verwandter Gegenstand besprochen wurde, konnte einem gelehrten Çāstrin leicht die Anregung geben, aus seinem Wissensschatz die Rede zu erweitern und der Erinnerung nahe liegende dharmaçloka einzufügen. Aehnliche Erscheinungen sind ja anderen Literaturgebieten nicht fremd. Aber hier liegen nicht blos vereinzelte Fälle einer gelegentlichen Verwerthung von Sprüchwörtern vor. Den Episoden aller Abschnitte ist diese Art der Verwerthung eigen. Dies ist um so beachtenswerther, als es sich in nicht wenigen Fällen um Dinge handelt, die durchaus nicht so nahe das Gebiet des dharma berühren. Dass in den drei ersten Parvan die Spruchweisheit des Rechts reichlich vertreten ist, hat nichts Ueberraschendes für denjenigen, welcher gerade in diesen Büchern der Interpolation den weitesten Spielraum zugesteht. Wichtiger ist, dass auch in jenen Parvan, welche die unmittelbare Vorbereitung zum Kampf und den Kampf selbst behandeln, den eingefügten Episoden dieselbe charakteristische Eigenthümlichkeit anhaftet. Denn diese Theile sollen ja auch in den Augen jener Kritiker, welche die grosse Masse des Dharmagehaltes als Interpolation verwerfen, älter sein. Greifen wir gleich die erste grössere Episode des fünften Buches heraus. Mit dem achten Kapitel wird die Erzählung von Indra's Leiden in Folge des Brahmanenmordes eingeleitet. Auf Vishṇu's Geheiss rathen die Ṛishi Indra, Friede und Freundschaft mit Vṛitra zu schliessen. Indra lehnt den Vorschlag ab, und die Ṛishi begründen ihren Rath mit Sprüchen über die Freundschaft. Leicht und ungezwungen sind diese Sprüchwörter sowohl in die Ablehnung als in die erneute Bitte eingeflochten. Späterhin verspricht Bṛihaspati der hilfesuchenden Gattin Indra's seinen Schutz: »Mein Entschluss steht fest, niemals jemanden preiszugeben, der meinen Schutz anfleht«. Er begründet seinen Entschluss mit dem Hinweis auf das bestehende Recht, welches schwer die Sünde desjenigen bestraft, der den Hilflosen dem

Untergang weiht (jānan dharmānuçāsanam V 12, 17). Den Spruch des Rechts findet er in jenen Versen, welche Brahmā vor Zeiten sang.

asmiṃç cā 'rthe purāgītam brahmanā çrūyatām idam. |

Es folgen alsdann vier in Trishṭubh abgefasste çloka, welche die Strafen des Kshatriya beschreiben, der den Flehenden tödtet. Im Hinblick auf diese Satzung solle Bṛihaspati die Çacī nicht preisgeben. Die Verse gehören zusammen und sind unzweifelhaft der alten Spruchweisheit entlehnt. Dreimal wiederholt sich der pāda: bhītam prapannam pradadāti yo vai (20—21). Noch deutlicher tritt die leichte und ungezwungene Art der Verwerthung in Agni's ablehnender Haltung hervor. Agni erklärt, dass es ihm unmöglich sei, in das Wasser einzudringen. Er sei aus dem Wasser hervorgegangen, und wenn er auch überall eindringen könne, so sei seine Kraft, sein tejas, machtlos gegenüber der Quelle seines Ursprungs. Ausgedrückt wird der Gedanke in dem bekannten mit Manu IX 320 identischen Vers: adbhyo agnir u. s. w.: »Feuer entsprang dem Wasser, die Kriegerkaste der Priesterkaste, das Eisen dem Gestein. Obschon ihr tejas überall hindringt, so erlischt es doch an ihrem Ursprungsort« (V 15, 34). Hier besteht Agni's Antwort wesentlich in der Citation dieses Spruches. Keine prägnantere Fassung hätte der Dichter seinem Gedanken geben können.

Eine andere Episode, welche V 35 erzählt wird, das Gespräch zwischen Sudhanwan und Virocana lässt diesen Zug ebenso charakteristisch hervortreten. Hier handelt es sich in dem Gespräche zwischen dem Fürsten der Daitya und dem Brahmanen Sudhanwan, ob beide auf dem gleichen Ruhepolster sitzen dürfen. Virocana bietet Sudhanwan an, mit ihm den gleichen Sitz zu theilen. Der Brahmane lehnt es ab, unter Hinweis auf den Satz des Rechts, dass nur Glieder des gleichen Ranges den gleichen Sitz einnehmen dürfen. Virocana soll eine Stufe tiefer sitzen. Sudhanwan leitet seine Rede ein mit dem Rechtsspruch: »Vater und Sohn, Brahmanen von gleichem Alter und Wissen, zwei Kshatriya, zwei Vaiçya, zwei Çūdra dürfen auf demselben Polster zusammenzusitzen« (V, 35, 16). Die Entscheidung entspricht Manu II 119, und der erste Theil der Episode beleuchtet nur diesen Satz: »Man darf nicht den gleichen Sitz mit dem Höherstehenden einnehmen; und wer schon einen Platz eingenommen hat, soll sich erheben, um dem Höhergestellten zum Grusse entgegenzugehen«. Manu III 154 gebietet, dem guru den eigenen Sitz zu überlassen. Die gleiche Forderung stellt Sudhanwan. In dem Streit, der sich über diese vom Gesetz betonte Pflicht der Höflichkeit erhebt, wenden sich beide an Prahlāda, Virocana's Vater. Prahlāda scheut sich, gegen seinen einzigen Sohn zu entscheiden. Da weist ihn Sudhanwan, der im Recht bewanderte Brahmane, auf die verhängnissvollen Folgen einer

Lüge hin und schildert die Grösse der Sünde in dem bekannten Spruche Manu's VIII 98—100 pañca paçvanṛite hanti.

Mit Kapitel 106 beginnt die lange Episode von Gālava, der seine Tochter für den Preis von achthundert Stuten verkauft, um Viçvamitra die dakshiṇā zu geben. Mannigfache Verse sind aus dem ethisch-religiösen Sprüchwörterschatz gleich eingangs in der Klage verwerthet.

Deutlicher zeigt sich die charakteristische Eigenthümlichkeit der Verwerthung von Rechtssprüchen in der Begegnung Gālava's mit Yayāti. Gālava wendet sich flehend an Yayāti, um aus der Bedrängniss erlöst zu werden, in welche ihn Viçvamitra's Forderung versetzt. Yayāti besitzt die Schätze nicht, welche Gālava nöthig hat. Aber er darf es nicht wagen, die Hoffnung zu zerstören, mit welcher der Gast seine Schwelle überschritt, und erklärt sich zur Hilfe bereit im Hinblick auf die Satzung des çāstra: »der Gast, welcher mit enttäuschter Hoffnung das Haus verlässt, zerstört die Familie; keine grössere Sünde gibt es, so wird uns berichtet, als das Wort »Nichts ist vorhanden« zu gebrauchen und die Erwartung des Bittenden zu täuschen. Wer unverrichteter Dinge das Haus verlassen muss, stürzt Söhne und Enkel ins Verderben.« Auf Grund dieser, in allen çāstra betonten Verpflichtung schenkt Yayāti grossmüthig seine Tochter. Das entscheidende Moment für seine Handlungsweise ist die Satzung des çāstra, welche wörtlich in die Rede eingeflochten und durch ucyate als Citat gekennzeichnet wird. Das Recht ist überall das Nächstliegende.

Eine wichtige Rechtsfrage bezieht sich auf das entscheidende Moment beim Abschluss der Ehe. Gleich einleitend in der Erzählung vom Raube der Pulomā finden wir die Anschauungen der smṛiti durchgeführt. Die Streitfrage, welche dem Agni bezüglich der Pulomā vorgelegt wird, geht von den Rechtsanschauungen der çāstra aus. Welches Recht ist stärker, das Recht desjenigen, von welchem die Braut vorher erkoren, oder des anderen, dem nachher der Vater die Tochter geschenkt?

sā hi pūrvaṃ vṛitā (I 5, 19) oder tāṃ tu prādāt pitā | 20

Der Rākshasa hatte vorher die Braut erkoren; allein der Vater hatte sie nach den Vorschriften der çāstra (çāstravat) dem Bhṛigu übergeben. Agni soll nun über das stärkere Recht entscheiden.

Agni erkennt die Pulomā dem Bhṛigu zu; und zwar wird als Grund angegeben, weil sie zwar früher von dem Rākshasa erkoren, aber nicht früher erworben sei mit den begleitenden Mantrasprüchen (mantravan na vṛitā). Bhṛigu hingegen hat Pulomā unter den vom Veda vorgeschriebenen Ceremonien (vedadṛishṭena karmaṇā) vor dem Feuer zur Gattin erworben.

So illustriert die kleine Episode den Satz, dass die von mantra begleitete Ceremonie bei der Ehe das Entscheidende (nishṭhākaram) sei.

Von noch grösserer Bedeutung ist eine Episode VII 55, welche denselben Gegenstand behandelt. Sie zeigt, wie alle Theile des Epos, auch die Kampfabschnitte, jene charakteristische Eigenthümlichkeit besitzen, stets direkt auf die Satzungen der smṛiti und zwar in ungezwungener Weise zurückzugehen. Es erhebt sich hier ein ähnlicher Streit wie vorher zwischen Bhṛigu und dem Rākshasa. Nārada erbittet sich von Sṛiṃjaya dessen Tochter und erhält sie mit dem Worte: dadāni. Hier geht durch das pradānam die vaterherrliche Gewalt auf Nārada über. Nun aber macht Parvata seinen Voranspruch geltend.

hṛidayena mayā pūrvaṃ vṛitāṃ vai vṛitavān asi. |

»Du hast jene erwählt, welche schon vorher von mir im Herzen erkoren wurde.«

Nārada nimmt ihm gegenüber sofort seine Zuflucht zu dem çāstra und antwortet in Sprüchen der smṛiti. Er geht auf das Entscheidende zurück, nämlich auf die nishṭhā saptame pade.

Eine Anzahl der charakteristischen dharma-Erzählungen habe ich hier zusammengestellt. Aber in ihnen kommt der Reichthum, und die Mannigfaltigkeit derselben im Bereiche des Mahābhārata noch gar nicht zum Ausdruck. Wir können sagen, dass die ganze Fülle der in der smṛiti entwickelten Rechtsanschauungen über Familie und Familienrecht hier ihre Darstellung findet. Wenn die meisten dieser Abschnitte sich auf die Bücher I—V vertheilen, so beweist dies noch nichts gegen ihre Aechtheit. Der Umstand, dass auch in dem Kampfabschnitte, wenngleich nicht so umfassend, die Tendenz vorwaltet, Streitfragen auf die Bestimmungen des Rechtes zurückzuführen, zeigt, dass eine gewisse einheitliche, von dharma beherrschte Gestaltung des Epos vorliegt. Das Bestreben, überall dharma-Sätze einzufügen, die Handlungen des Einzelnen nach der smṛiti zu modellieren, die Motive ihr zu entlehnen, ist ein dem Epos und den Episoden gemeinsamer Zug. Personen des epischen Hauptereignisses, Personen der Episoden, alle bevorzugen in ihrer Sprache und Ausdrucksweise das dharmaçāstra. Hier liegt eine Homogeneität vor, die sich nicht durch die Zufälligkeit allmäliger Erweiterung erklären lässt. Epos und Episode, Poesie und Recht geben hier eine innere Zusammengehörigkeit zu erkennen, die jedenfalls beweist, dass ein nicht unbedeutender Theil des didaktischen Elementes sich unter einheitlicher Diaskeuase mit der epischen Gestaltung gleichzeitig verbunden hat. Steht aber diese einheitliche Verwerthung fest, so lässt sich principiell kein Grund gegen eine engere Zusammengehörigkeit der grösseren Masse

rechtsbelehrenden Stoffes zur epischen Darstellung mehr geltend machen. Jedenfalls kann die Ungleichartigkeit des Stoffes kein Kriterium dagegen sein.

Vielleicht aber lässt man sich abschrecken durch den grossen Umfang einzelner Episoden.

II. Beziehungen zwischen Epos und Episode.

Die anscheinende Ungeheuerlichkeit, dass die grossen Episoden schon der ältesten Fassung des Mahābhārata angehören, darf uns nicht abhalten, die Möglichkeit einer solchen Verbindung in Erwägung zu ziehen. Vor allem muss constatiert werden, dass Sprache und Ausdrucksweise aller dieser Episoden wesentlich gleichartig ist mit derjenigen, welche die anerkannt epischen Abschnitte charakterisiert. Zweitens tritt in gleicher Weise die eigenthümliche Verschmelzung von epischem und didaktischem Element, von Poesie und Recht auf. Es lässt sich aber drittens auch gar nicht leugnen, dass die Episoden in einer recht natürlichen Weise sich mit dem Epos, der Erzählung des Hauptereignisses verbinden. Gerade in den beiden Episoden von Nala und Rāma tritt das sehr auffällig hervor. Es ist von Interesse, zu beobachten, wie die beiden langen Episoden durchaus in der gleichen Weise eingefügt werden. Beide dienen dazu, Yudhishṭhira über sein Unglück zu trösten, indem sie auf die härteren Leiden hinweisen, welche andere Helden auszustehen hatten und glücklich überwunden haben. Beide sind in ihren Umständen so gestaltet, dass in ihnen das Schicksal Yudhishṭhira's wie in einem Spiegel widerleuchtet. Beide eröffnen in dem glücklichen Ausgang eine trostreiche Zukunft dem Helden Yudhishṭhira. Nala kehrt unter dem Jubel der Bevölkerung in sein Königreich zurück. Rāma findet den Heimweg nach Ayodhyā und wird auf den Thron erhoben. Es lässt sich nicht leugnen, dass die Art und Weise, in welcher beide Episoden eingefügt werden, nicht blos eine natürliche, ungezwungene, sondern auch eine dichterisch wirksame ist. Das Natürliche liegt in dem Hinweis auf fremdes Leid, das mit heldenhafter Ausdauer ertragen wird und Muth und Zuversicht einflössen soll. Der Gedanke: solamen miseris socios habuisse malorum findet auch an den Ufern der Yamunā seine Bestätigung. Yudhishṭhira klagt dem Ṛishi Bṛihadaçva sein Leid und ruft verzweifelt aus »Kennst du einen König, der unglücklicher ist als ich, oder hat sich Kunde von einem solchen erhalten?« »Allerdings gab es einen solchen Fürsten,« antwortet der Ṛishi, »derselbe war noch unglücklicher als du. Nala ist sein Name. Gleich dir wurde er heimtückischer Weise beim Spiel überwunden, gleich dir irrte er im Walde mit seiner Gattin umher; aber während du von Heldenbrüdern umgeben bist, musste er auf Freund und Bruder verzichten und blieb hilflos.« Mit diesen Worten

wird der Episode der Eingang zum Epos in leichter und ungezwungener Weise eröffnet; denn es versteht sich von selbst, dass der lerngierige dharmarāja das Vorbild seiner Leiden kennen zu lernen wünscht, um in der Erinnerung dieses Unglücks das eigene Leid zu vergessen. Dies entspricht ja dem Ideal des dharmarāja, in welchem sich die königliche Tugend gleichsam verkörpern soll.

Mit wörtlich der gleichen Frage wird das Rāmopakhyānam eingeleitet III 273. Yudhishṭhira wendet sich an Mārkaṇḍeya und schildert in glühenden Farben sein Leid. Wie er vorher unter dem Eindruck der Folgen des Spieles stand, so ist er jetzt von den Sorgen um Draupadī bedrängt, die ihm freventlich geraubt worden, und ruft aus III 273, 13 = III 52, 50.

asti nūnaṃ mayā kaçcid alpabhāgyataro naraḥ |
bhavatā dṛishṭapūrvo vā çrutapūrvo 'pi vā bhavet. ||

Wie nun Bṛihadaçva den im Spiele überwundenen Yudhishṭhira mit dem gleichen Schicksale Nala's tröstet, so deutet Mārkaṇḍeya auf den Raub der Sītā hin, um Yudhishṭhira wegen des Raubes der Draupadī zu beruhigen. Sind beide Erzählungen eine spätere Ergänzung, so hat die Interpolation kaum glücklicher angebracht werden können. Aber werden wir denn unbedingt genöthigt, eine solche Interpolation anzunehmen in einem Gedichte, das seiner ganzen Anlage nach bestimmt scheint für einen reichen Sagen- und Legendenschatz? Die Verwerthung der Episoden in dem vorliegenden Falle würde auch dem Dichter zu hoher Ehre gereichen, der bestrebt ist, das tragische Geschick seines Helden mit dem ganzen Nachdruck auf die Hörer wirken zu lassen. — Und einen ächten Dichter haben wir in den epischen Theilen vor uns. — Er verknüpft das Geschick seines Helden mit demjenigen eines anderen geistig verwandten Heros; er fügt in die Tragödie eine andere Tragödie ein, in welcher sich das Schicksal des Hauptheldeu widerspiegelt. Dass es sich bei Aufnahme der beiden Episoden um einen gleichen Zweck handelt, darauf deutet die gleiche Aufmunterung hin, mit welcher Bṛihadaçva und Mārkaṇḍeya ihre Erzählung schliessen: Yudhishṭhira soll ausharren. Innere Anzeichen einer Interpolation liegen nicht vor. Dies ist natürlich in keiner Weise entscheidend, aber so viel beweist es doch, dass es voreilig wäre, schlechthin in den Episoden Ergänzungen zu einem ursprünglich reinen Mahābhārata-Epos zu suchen, besonders wenn es eine charakteristische Eigenthümlichkeit des ganzen Epos ist, die Schicksale und Thaten der Helden durch die Erlebnisse Anderer zu beleuchten.

Ein sehr langer Abschnitt belehrenden und erzählenden Charakters schiebt sich gelegentlich der mehrfach erwähnten Wahl eines purohita in den Gang der Haupthandlung ein. Es wird ein Ideal aller purohita, Vasishṭha, vor-

geführt und in ihm die ganze Wichtigkeit des Opferpriesters beleuchtet, wie Glück und Gedeihen des Reiches in erster Linie von ihm abhängig sind. Dies bezweckt die lange Episode des Caitraratha Parvan. Daher werden im Anschluss an die Erzählung von Vasishṭha, die ein weitberühmtes Purāṇa sei, die Pāṇḍuiden aufgefordert, einen purohita zu wählen, der diesem Ideal möglichst nahe komme.

Bezüglich der Möglichkeit einer schon ursprünglichen Verwerthung dieser langen Episode müssen wir den Umstand im Auge behalten, dass dieselbe unzweifelhaft dem Dichter schon in irgend einer Fassung oder Form vorlagen. Der Dichter schuf dieselben nicht erst, sondern nahm sie in den Bereich seines Epos auf. Für das Volk waren es längst bekannte und beliebte Erzählungen. Ein Purāṇapāṭhanam ohne diese Sagen und Legenden hätte nicht jenen Werth gehabt, welchen ihm diese durch Alter und Inhalt zum Volksgut gewordenen Erzählungen verleihen.

Duryodhana fordert den Yudhishṭhira auf, dem Kampfe zu entsagen, und vergleicht sein Benehmen demjenigen einer listigen und verschmitzten Katze. Dieser Vergleich findet sofort seine drastische Erläuterung in der Erzählung von der heuchlerischen Katze, die in der Gangā sich heiligte und die äussere Haltung der Asketen annahm. Allen rief sie zu: Ich übe dharma. Die Vögel kamen zu ihr und lobten ihr tugendhaftes Gebahren. Auch ein Mäuschen lief herbei und übergab sich ihrem Schutze sammt den Gefährtinnen. Nun begann die Arbeit der verschlagenen Katze. Nur zu bald wurden die Mäuse gewahr, wessen dharma sie sich anvertraut hatten. Sie gewannen die Ueberzeugung, dass der dharma der Katze nur das Lockmittel war, um sich an ihnen satt zu füttern. Ein solches Benehmen wirft Duryodhana dem Gegner Yudhishṭhira vor. Niemand wird leugnen, dass die Erzählung sehr drastisch Duryodhana's Ansicht vom dharmarāja beleuchtet und durchaus passend sich der Rede und dem Charakter Duryodhana's anschliesst.

In ähnlicher Weise erläutert Kuntī ihre Bitte durch die Erzählung von Vidulā, welche mit allen Motiven des kshatriyadharma ihren Sohn beschwört, das Schwert zu ergreifen. Die Episode ist zwar sehr lang, aber sie entspricht so treffend der Absicht Kuntī's, dass der »Interpolator« überaus geschickt verfahren ist, wenn er diese, an dharmaçloka so reiche Erzählung gerade hier hingesetzt hat. Kuntī redet einfach durch den Mund der Vidulā zu Yudhishṭhira; eine Heldenmutter, will sie nicht, dass der dharmarāja die erste aller kshatriya-Pflichten vernachlässige.

Nur einige dieser Episoden sind hier herausgegriffen. Die Art und Weise, in welcher dieselben eingefügt sind, muss uns behutsam machen gegenüber einem allzu voreiligen Urtheil über »Interpolation, späteren Einschub, Erweiterung«. Ist die encyklopädische Tendenz mit dem Epos innerlich verwachsen, dann

hat es auch grosse Wahrscheinlichkeit, dass viele, wenn nicht die meisten jener Episoden unter dem Einfluss dieser Tendenz schon ursprünglich mit dem Epos sich verbanden. Aecht epische Abschnitte des fünften Buches bezeugen uns das Vorhandensein einer ganzen Anzahl von Episoden in den früheren Theilen. Es werden erwähnt (V 50) die verschiedenen Abenteuer des zweiten und dritten Buches, Vṛikodara's Heldenthat über Hiḍimba, Kṛishṇa's Rettung aus der Hand Jayadratha's, das Abenteuer mit Krodhavaça in den Bergen von Gandhamādana. Ebenso werden Arjuna's Heldenthaten in den früheren Büchern als Beispiel hervorgehoben, sein Kampf mit Mahādeva, seine Erlebnisse in den Oeden der Berge, fern von seinen Brüdern. Selbst Nakula's und Sahadeva's Theilnahme an dem digvijaya wird näher bezeichnet.

Zur Zeit also, da jene Reden eingeflochten wurden, befanden sich diese Episoden schon im Rahmen des Epos. Nun stehen aber gerade die hier erwähnten Abschnitte in engster Verbindung mit der jetzigen epischen Gestalt. Später eingeschoben können die Hinweise nicht sein. Welche Veranlassung lag auch vor, hier die Erinnerung an das frühere Ereigniss einzuschieben, wenn die Episode erst später überhaupt hinzukam? Wir können daher sagen: Die Dichtung, welche dem Helden diese Rede in den Mund legte, hat auch jene Episoden dem Epos entweder einverleibt oder in dem Epos schon vorgefunden. Auf jeden Fall sind sie ebenso alt, wie das ächt epische fünfte Buch.

So greift denn das dharmaçāstra einerseits tief in den Bau und die Gestaltung der epischen Haupthandlung ein, andererseits verschmilzt sein Inhalt enge mit den einzelnen Theilen. Der enge Zusammenhang zwischen beiden Elementen, dem epischen und dem didaktischen, die gegenseitige Abhängigkeit liegt klar vor Augen und eine Gemeinsamkeit des Ursprungs lässt sich auf keinen Fall bestreiten.

Eine wichtige Stütze erhält diese innere Zusammengehörigkeit durch das Alter und das Culturbild der Mahābhārata-Smṛiti.

Zweiter Theil.

Zeit und Zeitalter der epischen Smṛiti.

Erster Abschnitt.

Alter der epischen Smṛiti.

Das Alter der epischen Smṛiti ist zwar nicht unmittelbar entscheidend für die Frage nach dem einheitlichen Ursprung der vorliegenden Gestalt des Epos. Aber wichtig für die Beziehungen zwischen Epos und Smṛiti sind zwei Thatsachen: 1. Alle Zeugnisse für die Existenz eines Mahābhārata beweisen gleichzeitig dessen Smṛiti-Charakter. 2. Kein Zeugniss aus älterer Zeit lässt sich ermitteln, das für die Existenz eines älteren Mahābhārata-Epos spräche, dem diese Beziehungen zum Smṛiti-Gehalt fehlen. Ich beginne mit der an zweiter Stelle hervorgehobenen Thatsache.

Erstes Kapitel.

Bhārata und Mahābhārata.

Die Möglichkeit eines einheitlichen Ursprunges der Mahābhārata-Smṛiti gründet sich auf die Thatsache, dass der gesammten älteren Literatur bis hinab zum Mahābhārata kein epischer Sagenstoff, kein geschichtliches Ereigniss, am wenigsten ein Epos bekannt ist, auf das die vorliegende Gestalt des Mahābhārata zurückgehen könnte. Das ist allerdings ein negativer Beweis, insofern er lediglich ein Hinderniss hinwegräumt, das dem einheitlichen Ursprung von epischem und didaktischem Element entgegenstehen kann; aber er enthält ein höchst beachtenswerthes Moment für die Gesammtbeurtheilung des Epos. Denn lässt sich ein epischer Sagenstoff oder eine geschichtliche Begebenheit nachweisen, zu denen die Grundsage des heutigen Mahābhārata in einem Verhältniss der Abhängigkeit steht, dann ist es nicht gerade wahr-

scheinlich, dass schon die ältere Fassung das belehrende Element mit dem epischen Stoff vereinigt hielt. Noch weniger wären wir zu dieser Annahme berechtigt, wenn sich die Existenz eines alten Mahābhārata-Epos erweisen liesse.

In neuerer Zeit hat nun Ludwig diese Frage in dem schon einleitend citierten Werke[1]) behandelt. Wie denkt er sich die Entstehung des heutigen Epos?

Es ist gewiss, »dass eine einzige Reihe historischer Ereignisse nicht die thatsächliche Grundlage des Epos bilden kann, dass vielmehr wenigstens zwei verschiedene Schichten übereinander gelagert sind, denen die Dichtung schliesslich ein unhistorisches, theils mythisches, theils aber auf absichtlicher Verkehrung der historischen Verhältnisse beruhendes Element beigemengt hat, welches über jene ursprünglichen Schichten das Uebergewicht bekommen und dem Epos eben jenen episch unhistorischen Zug verliehen hat, der jeden Versuch einer Identificierung der Darstellung mit einem dargestellten Thatsächlichen vereitelt«. Die ältere Schicht sei eine historische, d. h. ein Kampf der Kuru mit den Bharata, der »so gut wie geschichtlich« Çānkh. çr. XV 16 bezeugt sei. In diesem unglücklichen Kriege verloren die Kuru das kurukshetra an die Bharata. Später aber verschmolzen in der Sage Kuru und Bharata zu einem Volke. Diese Verschmelzung der Kuru und Bharata könne nur von den Dichtern herrühren, welche das Epos im Interesse der Pāṇḍāva umgedichtet haben. Der vedischen Literatur ist dieses Königsgeschlecht ganz und gar unbekannt.

Die Pāṇḍava sind demnach nicht ursprünglich; es sind »Brüder aus sehr verschiedenartigen Persönlichkeiten« von der Dichtung combiniert. Zu ihnen treten andere Gestalten in Beziehung, »die ein offenbar mythisches Gepräge tragen«, Personen, »die unstreitig gut und mit lebendiger Charakteristik für die Handlung des Epos ausgenützt sind«. Im alten Gedichte waren es »die Bharata, welche den Kuru's das kshetram abgerungen haben«. Das sei der Sinn des bhāratāḥ saṃgrāmaḥ Pā. IV 3, 1, 2. Im neuen Gedicht hingegen wird alles umgestürzt. Die Kuru und Bharata, welche in alter Zeit »nicht blos selbständige, sondern einander feindliche Völker« waren, werden in ein Verhältniss der Abstammung gebracht. Und das alles im Interesse einer Königsfamilie. »Es kann als gewiss betrachtet werden, dass das Epos im Interesse einer Königsfamilie in die Gestalt umgearbeitet wurde, die wir vor uns haben.« Es behielt seinen alten Namen bhārata bei, trotzdem sein Inhalt so verändert wurde, »dass es ein wesentlich von dem Original

[1]) »Ueber das Verhältniss des mythischen Elementes zu der historischen Grundlage des Mahābhārata.« Prag 1884.

verschiedenes geworden ist«. Es ist »diejenige Umdichtung, die den Charakter des Epos am meisten beeinträchtigt haben muss. Seine eigentliche Geschichtlichkeit hat es dadurch gänzlich verloren. Pāṇḍu als Person ist ein unreales Element, mit welchem gerechnet wurde wie mit einem realen. Als sicher kann aber gelten, dass die Pāṇḍava weder Kauravya noch Bhārata waren. Es war wohl die Absicht des Dichters, im Interesse der herrschenden Pāṇḍava die Kauravya mit den Bhārata und beide mit den Pāṇḍava zu identificieren und die Sache so darzustellen, dass es sich bei den Kämpfen nicht um Unterjochung einer Nation durch die andere gehandelt habe.« Ludwig lehnt hingegen »die Ansicht von einer Umarbeitung in brahmanischem Sinne als höchst zweifelhaft« ab. »Wenigstens kann einer solchen nicht die Schuld beigemessen werden, die ächt historische Darstellung verdunkelt zu haben.« Ludwig fasst seine eigene Ansicht von der Genesis des Epos dahin zusammen: »Wir stellen uns also unter Mahābhārata (oder Bhārata) den Namen eines epischen Gedichtes vor, welches in seiner ursprünglichen Gestalt die Eroberung des Kurukshetram am westlichen Ufer der Yamunā durch die Bharata behandelt. Dieses Gedicht kann nicht sehr alt gewesen sein, denn das Ereigniss, auf welches dasselbe sich bezog, wurde dem Vṛiddhadyumna Abhipratāriṇa prophezeit, der gewiss nicht mehr als hundert Jahre vor dem Ait. Br. III 48 gelebt haben kann«. So Ludwig. Ich habe schon früher angedeutet, dass ich Ludwig's Arbeit für das Beste halte, was über die historische Grundlage des Mahābhārata bis jetzt geschrieben worden ist. Die Arbeit enthält manche Punkte, denen ich gern beipflichte, und käme es für den Kritiker blos darauf an, die ideale Möglichkeit einer Mahābhārata-Genesis zu construieren, so würde ich mich der Ansicht des Verfassers unbedingt anschliessen. Ich kann recht wohl »die Möglichkeit« ins Auge fassen, »dass der Nachdichter spätere Nachfolger der Bhārata-Fürsten, welche das Reich ihrerseits den Kauravya entrissen hatten, dadurch sich zu verpflichten suchte, dass er den in der ursprünglichen Gestalt des Epos als massgebend hervortretenden Gegensatz zwischen Kauravya und Bhārata entfernte, indem er als die unmittelbare Erinnerung an die Ereignisse verblasst war, die beiden identificierte, dadurch sein Herrscherhaus an die Bhāratahерrscher, diese an das uralte Kauravya-Geschlecht genealogisch anknüpfte und einen ganz neuen Gegenstand des Streites ebenso wie andere streitende Parteien einführte«.

So konnte eine Dichtung entstehen. Wenn aber Ludwig schreibt: »Eine solche Umdichtung muss auf jeden Fall stattgefunden haben,« so ist das entschieden zu bestreiten. Denn es gibt noch andere Möglichkeiten. Solche Anhaltspunkte, welche nur jene eine Möglichkeit zulassen, finde ich nicht im ganzen Bereich der vedischen Literatur. Ludwig selbst schreibt: »Ueber die älteste Gestalt des Epos Vermuthungen zu wagen, wäre fruchtlos.«

Auch Ludwig's Ansicht »von der ältesten Gestalt des Epos« als Kampf der Kuru gegen die Bharata ist lediglich Vermuthung, noch mehr aber die Idee der Umdichtung zu Gunsten der Pāṇḍava. Eine einigermassen zuverlässige Grundlage lässt sich in den älteren Quellen nicht aufdecken. Dafür liefert die mit vielem Scharfsinn geschriebene Abhandlung Ludwig's selbst den deutlichsten Beweis. Es ist ihm nicht gelungen, einen festen Anhaltspunkt zur Vergleichung zu gewinnen. Ludwig nimmt als Grundlage des Epos »wenigstens zwei verschiedene übereinander gelagerte Schichten« an. Später schreibt er, »der vollständige Erfolg, den die Dichter oder der Dichter mit der letzten Umdichtung erzielt hat, charakterisiert sich am besten eben dadurch, dass ihr Werk die beiden Quellen, denen es entsprungen ist, völlig aufgesogen hat«. Und ferner wie kann man von einer »Reihe historischer Ereignisse« sprechen, wenn man gleichzeitig zugestehen muss »dass je weiter die Untersuchung fortschreitet, desto mehr der Schein der Geschichtlichkeit schwindet«, oder dass »der epische unhistorische Zug jeden Versuch einer Identificierung der Darstellung mit einem dargestellten Thatsächlichen vereitelt?« Mit anderen Worten: Einen Beweis für die historische Grundlage, den Beweis für eine älteste Gestalt können wir nicht erbringen. Trotzdem »muss« es einmal ein älteres Epos gegeben haben, das eine historische Eroberung von Kurukshetra besang. Und die vorliegende Gestalt ist »nur« auf dem Wege einer Umdichtung erklärlich.

Ich glaube nun, dass es an der Zeit ist, sich einmal klare Rechenschaft darüber zu geben, was die ältere Zeit für Anhaltspunkte zur Beurtheilung der historischen Grundlage und der Existenz eines älteren Epos bietet.

I. Zeugnisse der vedischen Literatur.

Wenn wir von einer Mahābhārata-Sage reden, so müssen wir genau ins Auge fassen, was darunter verstanden wird. Es kann sich nicht um diese oder jene Sondersage handeln, welche in das heutige Epos verflochten ist, auch nicht um einzelne Bhāratalieder. Unzweifelhaft gab es einen Sagencyclus, der an die Namen Bharata, Dushyanta, Sātrājita, Dhṛitarāshṭra, an Pārikshita mit Bhīmasena, Ugrasena, Çrutasena anknüpft. Es bestand eine Sage von Dushyanta und der Apsaras Çakuntalā mit dem heros eponymus Bharata. Eine andere Sage behandelte die Schwesterntrias Ambā, Ambikā, Ambālikā. Ebenso gehören Arjuna und Subhadrā dem Sagenkreis an. In gāthās wurde die Feindschaft zwischen dem Bharata-Könige Çatānika Sātrājita und dem Kāçi-Könige Dhṛitarāshṭra besungen. Im Mittelpunkte dieses Sagencyclus scheint Janamejaya Pārikshita gestanden zu haben. Weber[1]) bemerkt: »Zur unmittel-

[1]) Episches im Vedischen Ritual. Berlin 1891, Sitz.-Ber. d. Königl. Acad. S. 773.

baren Vorgeschichte des Mahābhārata aber gehören Janamejaya Pārikshita und die drei Pārikshitīya, Bhīmasena, Ugrasena, Çrutasena; beide kommen auch sonst noch im Çat. Br. vor.« Und weiterhin: »Zu den dem Mahābhārata und der vedischen Sage gemeinsamen Namen gehören auch noch die des Çaṃtanu, Devāpi, Balhīka (Ind. Stud. I 203—205) und vor allem der Name des Dhṛitarāshṭra Vaicitravīrya (Kāṭh. 10, 6 Ind. Stud. III 469, 470)«.

Aber damit ist noch lange nicht die Existenz einer Mahābhārata-Sage, geschweige eines Mahābhārata-Epos erwiesen. Den Kern dieser Sage bildet das Schicksal der Söhne Dhṛitarāshṭra's und Pāṇḍu's. So lange sich kein Anhaltspunkt für diese Sage findet, lässt sich von einem älteren Epos als Grundlage unseres Mahābhārata überhaupt nicht reden. Wie steht es nun mit der historischen Grundlage, wie mit den Pāṇḍava?

Ich halte mich in Beantwortung der Frage an die Ergebnisse der Untersuchungen Weber's und Ludwig's. Man könnte zunächst sagen, das Mahābhārata selbst bezeuge am deutlichsten das Vorhandensein einer älteren ächt epischen Sage in dem von ihm behandelten Stoff. Das Heldenepos ist gewissermassen die poetische Rückerinnerung an ein geschichtlich bedeutsames Ereigniss der Vorzeit. Und eine solche Rückerinnerung scheint hier vorzuliegen. Der Stoff an sich könnte recht wohl auf ein Ereigniss der Vorzeit zurückgehen und seinem wesentlichen Inhalte nach auf geschichtlicher Grundlage beruhen. Vielleicht hat die poetische Bildsamkeit des Stoffes hier der schöpferischen Phantasie einen weiten Spielraum zugestanden. Aber trotzdem bleibt dann noch ein historischer Kern, ein Ereigniss, das aus sagenhafter Ferne in die Gegenwart hinüberleuchtet. Und diesen historischen Kern des Mahābhārata-Epos gestehen Lassen, Weber, und andere zu: Weber schreibt »Eines aber ist doch im Mahābhārata mit Sicherheit zu erkennen, nämlich, dass demselben ein Kampf zu Grunde liegt, der in Hindostān und zwar zwischen arischen Völkern geführt, also wohl in eine Zeit gehört, wo deren Ansiedlung und die Unterwerfung und Brahmanisierung der Ureinwohner vollendet war«[1]). Auch Goldstücker schreibt (Liter. Rem. I p. 103): the leading story is probably founded on real events in the oldest history of India, though in the epic narrative it will be difficult to disentangle the reality from the fiction.

Lassen ist weiter gegangen und hat als Grundtypus des Mahābhārata einen Vernichtungskampf zwischen den Kuru-Pancāla angenommen. Diese Ansicht ist von Weber widerlegt worden. Çatapatha-brāhm. und Aitareya-brāhm., welche uns die reichsten Aufschlüsse über die Kuru-Pancāla geben, kennen jedenfalls nichts von einem solchen Vernichtungskampfe. »Zur Zeit des Çat.-brāhm. finden wir die Kuru und Pancāla theils noch in voller Blüthe, theils

1) I. L.[2] S. 204.

in engster Freundschaft zu einem Volke verbunden; es kann also jener Vernichtungskampf noch nicht stattgefunden haben«[1]). Nun aber nähert sich das Çatapatha-brāhm. in seinen fünf letzten Kāṇḍa jener Zeit, in der dies Epos entstanden sein muss. Wenn daher ein solcher Kampf zwischen Kuru und Pancāla vor Abfassung dieser Bücher nicht stattgefunden hat, dann hat er überhaupt nicht stattgefunden. Was aber von diesem vermeintlichen Kampfe gilt, das muss bezüglich eines jeden anderen Kampfes gesagt werden, der als historischer Kern und Ausgangspunkt des Mahābhārata gelten könnte, und zwar aus folgenden Gründen: Das Ereigniss, welches im Mahābhārata geschildert wird, ist eine Begebenheit von völkergeschichtlicher Tragweite, ein ächt nationaler Stoff, der mehr als alle anderen geeignet war, das poetische Interesse der weitesten Kreise zu erwecken und die Barden zur Verherrlichung der Heldenthaten aufzufordern. Aecht volksthümlich wäre dieser Gesang geworden, aus der Geschichte und dem Charakter des Volkes hervorgehend und sein Gepräge tragend, und es lässt sich mit Sicherheit behaupten: wenn den sūta, vaitālika ein solcher historischer Stoff aus älterer Zeit vorlag, eine Sage, in der sich so ganz des Volkes eigenste Geschichte, sein innerstes Leben, seine Freude und sein Leid widerspiegelten, dann ist dieser Stoff auch frühzeitig Gegenstand ihres Singens und Sanges gewesen. Aber von solchen Liedern findet sich keine Spur; und daraus folgere ich, dass der älteren Geschichte die Mahābhārata-Begebenheit unbekannt ist. Dabei darf ich mich auf die Analogie verwandter Literaturgebiete stützen. Einen solchen Stoff, wenn er vorhanden war, hätte sich der epische Sang keines Volkes entgehen lassen. Schon in der älteren Brāhmaṇa-Periode hatte der epische Gesang eine hohe und reiche Entwickelung gewonnen, und mit Vorliebe wurden die kriegerischen Heldenthaten besungen. Durch das ganze vedische Zeitalter hinauf wird uns das epische Lied, die epische Erzählung bezeugt. Weber schreibt[3]): »Die unmittelbaren Vorstufen, aus denen sich grössere epische Gesänge zum Lobe von Königen und kriegerischen Helden entwickelt haben, sind, ausser den dānastuti, Liedern der Ṛiksaṃhitā, welche speziell die Freigebigkeit der fürstlichen Patrone ihrer Verfasser zum Gegenstande haben, allem Anschein nach die mehrfach neben itihāsa und purāṇa aber auch selbständig erscheinenden: gāthā nārāçaṃsyas d. h. die ‚Männerlob verkündenden Sangstrophen' gewesen«. Zur Zeit des Çatapatha-Brāhmaṇa bildeten die Kämpfe ein beliebtes Sangesthema. Für den Kshatriya werden bekanntlich dort XIII 3, 4, 5 gāthās vorgeschrieben, deren Inhalt sich auf Kämpfe und Siege der Vorzeit bezieht (ayudhyata ity amuṃ saṃgrāmam ajayat).

[1]) I. L.[2] S. 150.
[2]) I. L.[2] S. 150.
[3]) Episches im Ved. Ritual. S. 771 ff.

Weber bemerkt hierzu: »Eine ganz spezielle Stelle hatten solche Verse, resp. Lieder, bei dem stets nur durch einen König zu begehenden Pferdeopfer. Daher haben während des ganzen unmittelbar voraufgehenden Jahres zwei Lautenspieler, resp. Lautensänger (vīṇāgāthinau) ihm zu Ehren und zu seiner Stärkung täglich je drei gāthā zu singen (Çat. XIII 1, 5, 1), der Brāhmaṇa singt drei Verse zu Ehren seiner Opfer, der rājanya je drei zu Ehren seiner Kämpfe«. Weiterhin findet ein solenner Recitationscyclus statt (pāriplavam ākhyānam 4, 3, 2) und an den Meister in der Kunst des Lautenspieles wird die Aufforderung gerichtet »den Opfernden mit den alten frommen Königen zusammen« zu besingen (a. a. O. S. 772).

»Wenn wir hier zunächst die Angabe finden, dass die beiden Lobsänger je nur selbstgefertigte gāthā singen dürfen und sodann eine ganze Schaar von Meistersängern zu gleichem Zwecke aufgeboten sehen, so lässt dies beides jedenfalls auf eine hohe Ausbildung und Fertigkeit nach dieser Richtung hin schliessen.«

Nehmen wir ferner die Liste der in den gāthā verherrlichten Könige zur Hand, so dürfen wir wohl mit Weber sagen: »In diesen Angaben liegt eine solche Fülle episch-historischen Stoffes vor, dass aus ihnen allein schon, bei aller Ueberschwenglichkeit im Einzelnen, eine ganz stattliche Liste jener alten frommen Könige sich gewinnen lässt, mit denen jeder Opfernde zusammen zu singen war« (vgl. Weber a. a. O. S. 773). »Aber in noch erheblich ältere Zeit als durch die obigen Namen des Çat. Br. und des Ait. Br., in die Zeit der Rik selbst nämlich, werden wir durch eine Aufzählung von ākhyāna-Stoffen geführt, die wir bei Gelegenheit der Darstellung des Menschenopfers purushamedha, im Çānkh. çr. XVI, 11 vorfinden.« Die Zeit der Rik-Gesänge ist die Heldenzeit des indischen Volkes, das epische Zeitalter, das sich dann über die ältere Brāhmaṇa-Periode ausdehnt. Die dort erhaltenen Kampfes- und Siegeslieder sind unzweifelhaft das Echo historischer Vorgänge. Obschon uns nun ein ziemlich reicher Sagen- und Historienschatz in den vedischen Texten geboten wird, so findet sich doch nirgendwo die Spur eines dem Mahābhārata-Sagenstoffe verwandten Ereignisses. Wenn daher Weber meint: »Die Mahābhārata-Sage reicht somit ihrer Grundlage nach in die Brāhmaṇa-Periode zurück«, so muss das Wort »Grundlage« doch in einem sehr weiten Sinn gefasst werden. Gerade die Namens-Chronologie ergibt eine grosse Differenz zu den epischen Listen alter Könige im Mahābhārata, wie Weber selbst zugesteht. »Man sieht, es liegt da im Mahābhārata eine ganz andere viel modernere Stufe der Sage zu Grunde« (a. a. O. S. 774).

Vielleicht hält man dieser Beweisführung entgegen, das Mahābhārata beziehe sich auf ein jüngeres Ereigniss, und ausserdem habe ein argumentum a silentio in der so lückenhaft uns überlieferten ältesten Geschichte Indiens wenig zu bedeuten.

Bezüglich des letzteren Einwandes erwidere ich. Ein argumentum a silentio beweist allerdings noch sehr wenig. Allein es können doch Umstände hinzu treten, welche diesem Schweigen eine beredte Kraft verleihen. Und solche Umstände scheinen mir hier vorzuliegen. Das Mahābhārata beschreibt einen Kampf, dessen Wogen das nördliche Indien und die angrenzenden Länder überflutheten, ein Ereigniss, das tief in die Geschicke der arischen Völker eingriff. Man mag der poetischen Schilderung und schaffenden Phantasie noch so viel zugestehen, etwas Bedeutendes muss doch vor sich gegangen sein, wenn das Mahābhārata wirklich auf ein historisches Ereigniss zurückgeht. Eine derartige Begebenheit geht nicht spurlos in den Denkmälern der Zeit verloren; sie prägt sich den Erinnerungen des Volkes ein und pflanzt sich in Lied und Sage fort. Und trotzdem finden wir keinen, auch nur leisen Anklang an den Kern der Mahābhārata-Sage in der gesammten älteren Literatur. Aber ebenso wenig in jener jüngeren Literatur, welche dem Ereigniss näher stehen muss. Wenn wir daher die Pāṇḍava-Sage zum Kriterium machen, so müssen wir unbedingt zugestehen, dass ein älteres Mahābhārata-Epos gänzlich unbekannt ist. Schon im zweiten Bande der Ind. Stud. (S. 402) hat Weber die Vermuthung aufgestellt, »dass die Aufnahme des Namens der Pāṇḍava in die alte Sage des Mahābhārata eine rein willkürliche ist und allein dadurch hervorgerufen ward, dass dieses letztere Werk zu einer Zeit und in einem Lande entstand, wo die Pāṇḍu, Pāṇḍava die gegenwärtigen Herrscher waren, denen zur Ehre man ihre Namen und wohl auch wirklich historische Züge aus ihrer Geschichte mit der alten Götter- und Heldensage in Verbindung brachte«. Auf Ludwig's Zeugniss habe ich schon an einer früheren Stelle hingewiesen. Er betrachtet den Pāṇḍu als nicht historisch. Ebenso ist kein historischer Grund für die fünf Pāṇḍava als Brüder auffindbar. Damit zerfällt für ihn »die ganze Grundlage der Handlung«.

Dagegen scheinen ihm Dhṛitarāshṭra und Vicitravīrya historische Persönlichkeiten zu sein. »Vicitravīrya und Dhṛitarāshṭra dürften durch das Kāṭhakam gesichert sein«. Ebenso ist »die Erwähnung Parīkshit's unverdächtig; er war ein Fürst, unter dessen Regierung das Land von langem Kriege ausruhte; daher seine Zeit als die des Segens und des Ueberflusses, des sorgenfreien Lebens geschildert wird«. Weiterhin dürfte »für die Geschichtlichkeit Janamejaya's das Çatapatha Brāhmaṇa annehmbar sein«.

Man kann zugeben, dass hinter diesen Namen historische Persönlichkeiten stehen, dass mit ihren Thaten, mit den Ereignissen ihrer Herrschaft sich das epische Lied beschäftigte. Ist dadurch ein Anhaltspunkt für die historische Grundlage des Mahābhārata gewonnen? Doch wohl kaum; denn »durch die thatsächlichen Angaben werden sie, wie Ludwig selbst eingesteht, jeder Beziehung zum Mahābhārata entkleidet«. Auch Hopkins sagt: »we cannot

show that the Dhṛitarāshṭra of the poem was the same as the king of that name mentioned in the Brāhmaṇa-literature«[1]). Und Weber schreibt zu Kāṭh X 6: »Die betreffende Erzählung steht in durchaus keiner direkten Beziehung zur Sage des Mahābhārata selbst« (I. St. III 469). Noch ungünstiger sieht es mit der historischen Grundlage für den Krieg aus.

Ludwig geht von Çānkh. çraut. XV 16 aus, wo sich ihm zu Folge »die älteste Erwähnung eines Krieges findet«. »Hier haben wir eine so gut wie geschichtliche Nachricht, der zu Folge die Kuru in einem unglücklichen Kriege das Kurufeld verloren haben. Es kann auch nicht zweifelhaft sein, dass dieser Krieg es ist, welcher der ursprüngliche Gegenstand des Mahābhārata gewesen ist, obwohl jener Vṛiddhadyumna als der Vorzeit der Kuru angehörig dort nicht erwähnt wird.« — »Geschichtlich« mag die Nachricht sein. Mir scheint aber, um in dem hier erwähnten Kriege die historische Grundlage für den Mahābhārata-Kampf zu finden, bedarf es schärferer und bestimmterer Züge. Denn es kann doch kaum zweifelhaft sein, dass zwischen diesen Völkern die Kriege in wechselndem Geschicke tobten. Das eine Mal verloren die Kuru die Schlacht, ein anderes Mal eroberten sie die Verluste zurück. Solcher Siege und Niederlagen kann es viele gegeben haben. Und auf einen dieser Kämpfe geht die erwähnte Nachricht zurück. Wie lässt sich daher in einer so allgemein gehaltenen Nachricht jener »geschichtliche« Kampf finden, »welcher der ursprüngliche Gegenstand des Mahābhārata gewesen ist?«

Weber schreibt denn auch: »Die den eigentlichen Vorwurf des Mahābhārata bildenden Sagenstoffe haben in den vedischen Ritualtexten keine Stelle, obschon einige der dazu gehörigen Namen sich darin finden« (a. a. O. S. 806). Selbst wenn wir nun mit demselben Gelehrten den Grund hierfür »einestheils darin suchen, dass es sich im Ritual, auch bei den Königsopfern doch im Wesentlichen nur um priesterliche Stoffe, nicht um die eigentlichen Kshatriya-Sagen handelt«, anderentheils darin, »dass die epischen Stoffe selbst damals zum Theil noch an Gestalten der Göttermythen angeknüpft waren, deren Vermenschlichung sozusagen sich noch nicht vollzogen hatte«, so stehen uns doch noch andere Quellen zur Verfügung, deren Inhalt nach Webers eigenem Zeugniss »historischer Art« ist. Dahin gehören eben die fünf letzten Bücher des Çatapatha-Brāhmaṇa. Die Legenden dieser fünf Bücher tragen vielfach einen ausgesprochen historischen Charakter und schliessen sich an einzelne Lehrer an, »die nicht zuweit von der Zeit der Kāṇḍa entfernt sein können«[2]). Wenn also das vom Mahābhārata besungene Ereigniss jüngeren Datums wäre, so könnten wir jedenfalls in den legendarisch-historischen Partien des Çatapatha-

[1]) Vgl. J. A. O. S. XIII p. 135.
[1]) I. L.[2] S. 133.

Brāhmaṇa eine Spur davon erwarten. Nun finden sich, wie wir oben schon andeuteten, viele Namen, die auf einzelne Legenden des Mahābhārata hinweisen. Von Beziehungen zum Kern der Mahābhārata-Sage aber ist keine Spur wahrnehmbar. Und man beachte, die fünf letzten Bücher des Çatapatha-Brāhmaṇa sind jüngeren Datums. Wir hören von allerlei Kämpfen, die ausgefochten, von Freveln, die gesühnt werden. Selbst die Kunde von dem geheimnissvollen Untergang eines Königsgeschlechtes wird aufbewahrt. Aber von Pāṇḍava-Kuru-Kämpfen findet sich nicht das leiseste Anzeichen. Dhṛiṭarāshṭra's Name wird erwähnt, aber mit ganz anderen Feindschaften verbunden. Wohl mag »etwas Grosses, Wunderbares im Geschlechte der Pārikshita vorgegangen sein, ihr Ende Staunen erregt haben«[1]). Aber die eigentliche epische Fabel, die Pāṇḍava-Sage und das in ihr behandelte Ereigniss scheint dem Çatapatha-Brāhmaṇa gänzlich unbekannt. »Nirgendwo in den Brāhmaṇa und Sūtra findet sich eine Spur von ihnen«[2]). Die Pāṇḍava treten erst in jenen Zeugnissen auf, welche gleichzeitig den Smṛiti-Charakter darthun. Daraus haben Weber und Lassen mit Recht gefolgert, »dass die Pāṇḍava ursprünglich überhaupt nicht zu der Mahābhārata-Sage gehören, sondern erst später damit in Verbindung gesetzt sind«. Aber da frage ich: Was ist ein Mahābhārata ohne die Pāṇḍava, ohne »jenen den eigentlichen Vorwurf des Mahābhārata bildenden Sagenstoff«? Wir können wohl von einem Bhārata-Sagencyclus reden, von epischen Stoffen, die im Mahābhārata verwerthet werden, aber nicht von einem älteren Epos, aus dem durch Umdichtung die vorliegende Gestalt des Epos hervorgegangen ist. Jener Cyclus entbehrte des Kernes und der centralen Begebenheit des Mahābhārata. Eine Sage nun, welche dieses Kernes, d. h. des Kampfes zwischen den Pāṇḍava und Dhārtarāshṭra entbehrt, ist nicht die Mahābhārata-Sage.

Wir müssen also eingestehen, dass weder die Persönlichkeiten des Mahābhārata noch das vom Epos geschilderte Ereigniss eine thatsächlich historische Beziehung zum vedischen Alterthum hat. In den altvedischen Texten findet sich kein Anhaltspunkt, der für die Existenz einer älteren von der epischen Smṛiti verschiedenen Fassung der Mahābhārata-Sage spräche.

II. Das Mahābhārata bei den Buddhisten und Jaina.

Es liegt eine andere Klasse von Zeugnissen vor, die möglicherweise zu Gunsten einer älteren, rein epischen Fassung sprechen. Diese Zeugnisse finden sich in den Werken der Bauddha und Jaina, namentlich in den Jātaka[3]).

[1]) I. L.[2] S. 151.

[2]) I. L.[2] S. 151.

[3]) Auf die Jātaka hat mich zuerst Herr Prof. Buehler aufmerksam gemacht.

Weber schrieb noch 1888 (Verzeichniss der Sanskrithandschriften II, 2 S. 475 n.): »Für die Buddhisten ist die eigentliche Sage des Mahābhārata bisher noch nicht nachgewiesen«. Heute unterliegt es keinem Zweifel, dass die Jātaka den eigentlichen Sagenstoff des Mahābhārata kennen. Ich weise auf folgende Stellen hin: Bd. II S. 98. Rañño pana Paṇḍavo nāma mangalassa; dūsito giridantena hayo Sāmassa Paṇḍavo, S. 366 atīte Kururaṭṭhe Indapattanagare Dhanañjaye etc. S. 368 mahārāja, Indapattanagare Dhanañjayassa Koravyarañño etc. S. 371 Dhanañjaya korabyarājā Kurudhammaṃ rakkhati, Kurudhamma (passim). Bd. III S. 400 atīte Kururaṭṭhe Indapattanagare Yudhiṭṭhilagotto Dhanañjayo nāma Koravyarājā rajjaṃ kāresi; rañño atthadhammānusāsako ahosi, Vidhūrapaṇḍito ti 'ssa nāmam akāsi; rājā apucchi Vidhūraṃ dhammakāmo Yudhiṭṭhilo (401). Bd. IV Kaṇhadīpāyanajātaka (S. 27 ff. passim), S. 83 Kaṇhadīpāyana, S. 122 Yudhiṭṭhilakumāro, S. 123 kaniṭṭhaṃ Yudhiṭṭhilakumāram, ubho kumārā pabbajitā Yuvañjayo ca Yudhiṭṭhilo etc. S. 361 Kururaṭṭhe Indapattanagare Yudhiṭṭhilagotto Koravyarājā r. kāresi. Tassa Vidhūro nāma amacco atthaṃ ca dhammaṃ ca anusāsi, rājā avoca Vidhūram dhammakāmo Yudhiṭṭhilo, Vidhūra (passim S. 361 ff.). S. 425 ff. Dhataraṭṭho, S. 428 satam eko ca me puttā Dhataraṭṭha mayā sutā. Bd. V S. 57 atīte pana Kururaṭṭhe Indapattanagare Dhanañjaya korabyo nāma rajjaṃ kāreti. tassa Sucīrato nāma brāhmaṇo purohito atthadhammānusāsako hosi. S. 58 nāññatra Vidhūrā rāja etad akkhātum arahati (Vidhūra passim).

S. 59 rañño 'ham pahito dūto Korabyassa yasassino
atthaṃ dhammaṃ ca puchesi 'icc-abravi Yudhiṭṭhilo (vgl. S. 60 61)
S. 61, 62 sañjayakumāro
S. 66 ajja suve ti saṃseyya rañña puṭṭho Sucīrata
mā katvā avasī rājā atthe jāte Yudhiṭṭhilo
S. 161 Duyyodhano ti 'ssa nāmaṃ kariṃsu

S. 337 Sakulo nāma rājā dhammena r. kāresi, (ib.) dhataraṭṭha haṃsarāja. S. 457 Kururaṭṭhe Indapattanagare Koravyo nāma rājā dhammena r. kāresi. Die wichtigste Stelle findet sich Bd. V. S. 424. Dort wird der svayaṃvara der Kṛishṇā beschrieben.

Ath' Ajjuno Nakulo Bhīmaseno
Yudhiṭṭhilo Sahadevo ca rājā
ete patī pañca-m-aticca nārī
akāsi khujjavāmanena pāpan ti

S. 426: tadā Paṇḍurājagottato Ajjuno Nakulo Bhīmaseno Yudhiṭṭhilo Sahadevo ti ime pañca Paṇḍurājaputtā; jeṭṭhabhātikassa Ajjunakumārassa etc. Von

grosser Wichtigkeit ist das Ghatajātaka (IV 79) für die Kṛishṇa-Sage und die Persönlichkeit Kṛishṇa Dvaipāyana's. Kein Denkmal der älteren Zeit bewahrt uns so viele mit der Pāṇḍava-Sage eng verbundene Namen auf als die Jātaka.

In eine nähere Untersuchung der einzelnen Jātaka kann ich hier nicht eintreten. So viel geht schon aus den Namen klar hervor, dass die Verfasser der Jātaka eine Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Legende kannten.

Es fragt sich nun: War ihre Quelle das historische Mahābhārata oder ein älteres, von unserem Epos verschiedenes Werk? Manche werden geneigt sein das letztere anzunehmen, indem sie auf die grosse Verschiedenheit der legendarischen Fassung, auf direkte Gegensätze hinweisen. So ist z. B. im Jātaka nicht Yudhishṭhira, sondern Arjuna der jyeshṭha (jeṭṭhabhātikassa Ajjunakumārassa). Obschon die »Fünfmännerwahl« die meiste Berührung mit der vorliegenden Gestalt des Epos zeigt, so ist doch die Erzählung so selbständig gehalten, dass eine direkte Abhängigkeit von unserem Mahābhārata ausgeschlossen scheint. Von Wichtigkeit ist es nun, dass auch die jinistische Literatur ein Seitenstück zum Mahābhārata bietet in der Jñātadharmakathā XVI (von Leumann behandelt in den Transactions des Leydener Orientalistencongresses). Hier schliesst sich die Reihenfolge der fünf Brüder enge an die Mahābhārata-Version an: Yuhiṭṭhila, Bhīmasena, Ajjuna, Naüla, Sahadeva. Ein weiterer Unterschied ist der, dass die jinistische Bearbeitung weit mehr Namen aus dem Mahābhārata-Kreise in die Erzählung verwoben hat, als die buddhistische. Auch möchte ich auf den Umstand hinweisen, dass das Jātaka stets von Kaṇhā redet, die Dharmakathā aber von Dovaī. Beide Erzählungen charakterisieren sich als von einander durchaus unabhängige Bearbeitungen einer älteren, jedenfalls brahmanischen Quelle. War diese Quelle von unserem Mahābhārata verschieden? Leumann meint, zwei Umstände träten für die hohe Alterthümlichkeit der jinistischen Fassung der Sage ein, 1. das Fehlen einer Verwischung und spitzfindigen Wegerklärung des in der Sage klar vorliegenden Falles von Polyandrie, 2. die Rolle des Nārada mit seinem gewiss volksthümlichen Spitznamen Kacchulla Nāraya. Diese Gründe scheinen mir nicht stichhaltig. Erstens bedurfte es keineswegs einer Verwischung und spitzfindigen Wegerklärung des klar vorliegenden Falles der Polyandrie. War das Mahābhārata bekannt, so hatte sich die pañcānām ekapatnitā längst eingebürgert. Das Volk war nicht blos mit der Thatsache, sondern auch mit der Erklärung dieses Falles so eingehend vertraut, dass die Erzählung keinen Anstoss erregte. Das Epos selbst hatte genugsam den eigenartigen, exceptionellen Charakter dieser Beziehungen angedeutet; und ein Vertuschen und Wegwischen war überhaupt nicht mehr am Platz. Der Jaina nahm die Sage in der vorliegenden Fassung, passte sie aber den jinistischen Anschauungen an und fügte sie seinem Sagenschatze ein. Das Gleiche gilt vom Bauddha. Was

dann zweitens den Kacchulla Nāraya betrifft, so ist sein Spitzname gewiss volksthümlich. Aber schliesst das die Existenz des Mahābhārata aus, oder beweist es das Vorhandensein einer älteren alterthümlichen Fassung? Ich glaube nicht. Jedenfalls möchte ich nicht darauf meinen Beweis gründen. Weit eher könnte man aus dem Umstand, dass in der buddhistischen Fassung Arjuna der jyeṣṭha, der älteste der Brüder ist, auf eine ältere Quelle schliessen. Dem gegenüber erinnere ich daran, dass auch in der jetzigen Gestalt des Mahābhārata Arjuna ohne Frage die hervorragendste Person unter den zahllosen Helden ist, die an dem grossen Kampfe theilnehmen und in vielfacher Beziehung über Yudhishṭhira steht. Ganz richtig sagt Holtzmann: »Das jetzige Gedicht macht sich die Verherrlichung des Arjuna zu einer Hauptaufgabe; seine Thaten werden mit der grössten Ausführlichkeit geschildert und das ganze Gedicht ist seines Lobes voll«[1]). Die Jyeshṭha-Stellung des Arjuna in den Jātaka bringt also nur das thatsächliche Verhältniss zum Ausdruck, insofern dem grössten Helden auch die erste Stelle janmataḥ eingeräumt wird. Eine freie und selbständige Bearbeitung des Mahābhārata konnte dies sehr leicht thun.

Nun ist den jinistischen und buddhistischen Sammelwerken ein gemeinsamer Zug eigenthümlich. Während sie einestheils in ihrem Stoffe auf brahmanische Quellen zurückgehen, suchen sie anderentheils den Stoff ihren entsprechenden Anschauungen anzupassen und zwar in einer Weise, dass die Bearbeitung eine gewisse Ursprünglichkeit erhält. Die Erzählung soll buddhistisches oder jinistisches Eigenthum werden. Diese Eigenart der buddhistischen und jinistischen Thätigkeit tritt auf allen Gebieten hervor; ihre philosophisch-religiösen Anschauungen gehen direkt auf brahmanische Systeme zurück; ihre Sitten und Gebräuche lehnen sich enge an brahmanische Sitten, Ceremonien etc. an. Wenn wir dies im Auge behalten, werden wir Bedenken tragen, für die jinistische und buddhistische Bearbeitung der Draupadī-Sage und der Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Sage überhaupt, trotz ihrer eigenthümlichen Fassung, eine ältere, vom Mahābhārata verschiedene Quelle zu suchen. In dieser Meinung bestärkt mich das Dhammajātaka (Bd. IV S. 100). Es ist hier von einem Kampfe zwischen dem personificierten Dhamma und Adhamma die Rede. Dhamma und Adhamma begegnen sich und fordern einander auf aus dem Wege zu gehen. Dhamma beruft sich darauf, dass er der ältere sei (jeṭṭho ca seṭṭho ca sanantano ca, çl 28). Der Kampf soll entscheiden (yuddhasmi yo yessati tassa maggo, 29). Dhamma bleibt Sieger. Nun liegt zwar gerade keine Anspielung auf Yudhishṭhira oder Duryodhana vor. Nichts desto weniger bleibt die Thatsache von Interesse, dass adharma und dharma als Incarnationen vorgeführt werden. Ihr Kampf hat eine ideale Bedeutung.

[1]) Arjuna S. 58.

Und das zeigt, wie alt die Idee von dem Kampfe des Rechts und Unrechts ist, der so charakteristisch im Epos sich entfaltet. Der buddhistischen und jinistischen Diaskeuase der Erzählungen kann recht wohl die heutige Gestalt des Epos vorgelegen haben. Aber aus den Jātaka allein lässt sich das noch nicht beweisen. Noch weniger indessen folgt aus den geltend gemachten Verschiedenheiten, dass die Jātaka ein älteres, von dem unseren verschiedenes Mahābhārata-Epos als Quelle benutzten. — Entgegen steht die Thatsache, dass alle Zeugnisse, welche klar und bestimmt die Existenz eines Mahābhārata-Epos beweisen, gleichzeitig dessen Smṛiti-Charakter darthun.

Zweites Kapitel.

Existenz einer Mahābhārata-Smṛiti.

Die Zeugnisse, welche ich hier im Auge habe, vertheilen sich auf die Zeit nach Christus und vor Christus. Der ersteren Gruppe gehören die Inschriften und das Buddhacarita an, der letzteren: Patanjali, Pāṇini, Āçvalāyana. Aus diesen Zeugnissen geht hervor, dass spätestens seit dem fünften Jahrhundert vor Christus ein Epos Mahābhārata existierte, das mit dem Itihāsa-Stoff den Smṛiti-Gehalt verband; es ergibt sich ferner mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die epische Gestalt im fünften Jahrhundert keine wesentlichen Veränderungen späterhin erfahren hat. Diese Ansicht ist meines Wissens zuerst von Lassen ausgesprochen worden; sie hat aber wenig Beifall gefunden, und Hopkins meint neuerdings in seiner vortrefflichen Abhandlung über das Mahābhārata: few can now allow this[1]). Lassen unterscheidet bekanntlich drei Bearbeitungen des Mahābhārata, welche das Epos nach und nach erweiterten. Das fünfte Jahrhundert nimmt er für die zweite erweiterte Darstellung in Anspruch. »Die zweite Bearbeitung des Epos ist diejenige, welche bei dem Pferdeopfer des Çaunaka vorgetragen wurde und welche in den Gṛihya-Sūtra des Āçvalāyana erwähnt wird. Dies wird ungefähr um das Jahr 460 v. Chr. geschehen sein«[2]). Die dritte Bearbeitung hat sich nach Lassen der zweiten bald angeschlossen. »Ich glaube sicher einzusehen, dass diesen Umänderungen in ziemlich früher Zeit ihre Grenze gesetzt worden ist, dass wir diese Sagen als ächte und unveränderte Ueberlieferungen der alten Inder zu betrachten haben, dass sie der vorbuddhistischen Zeit angehören und seitdem nicht mehr wesentlich geändert worden sind.

[1]) J. A. O. S. vol. XIII p. 70.
[2]) I. A. II² S. 499.

Ich berücksichtige hier natürlich gar nicht, was ich als reines Einschiebsel, als blos äusserlich angefügte Zuthat glaube bezeichnen zu dürfen. Dieses beseitigt, glaube ich, dass wir die epischen Gedichte in wesentlich derselben Form vor uns haben, die sie schon bei den eigentlichen Diaskeuasten besassen, und dass nachher vorzüglich nur die Bearbeitung im Sinne der ausschliesslichen Vishṇu-Verehrung hinzukam«[1]). Lassen's Ansicht beruhte indessen zur Zeit, als diese Sätze geschrieben wurden, auf einer noch ungenügenden Grundlage. Seitdem aber haben die bahnbrechenden Untersuchungen Buehlers eine Reihe von Thatsachen ermittelt, welche auch der Ansicht Lassen's eine festere Grundlage zu geben geeignet sind. — Dabei folgte Lassen einer wenig zuverlässigen Methode, indem er sofort das anscheinend älteste Zeugniss, dasjenige des Āçvalāyana heranzog. Ein Verdienst der Indian Studies ist es, der Mahābhārata-Forschung auch die einzig zuverlässige historisch-kritische Methode gegeben zu haben. Dieser Methode entsprechend wird auch die vorliegende Untersuchung von den jüngeren Zeugnissen ausgehen, um zu den älteren, weniger klaren und bestimmten Zeugnissen zu gelangen. Steht es einmal mit voller Sicherheit fest, dass unsere Mahābhārata-Smṛiti spätestens im zweiten Jahrhundert v. Chr. existiert haben muss, dann gewinnen auch die Angaben bei Patanjali, bei Pāṇini, bei Açvalāyana eine ganz andere Bedeutung.

I. Inschriften und verwandte Zeugnisse.

Feste Anhaltspunkte für das Alter des Mahābhārata hat Buehler in seinen bahnbrechenden »Contributions to the History of the Mahābhārata«[2]) gegeben. In denselben beantwortet dieser Forscher die Frage: »Wie weit lässt sich die im Mittelalter und in der Neuzeit bei den Indern weit verbreitete Ansicht, das Mahābhārata sei nicht sowohl ein episches Gedicht, sondern eine Smṛiti, d. h. ein Lehrbuch des heiligen Rechts, geoffenbart durch Kṛishṇa Dvaipāyana zur Belehrung der vier Stände, in die ältere Zeit zurückverfolgen?« Und auf Grund der inschriftlichen Zeugnisse kommt er zu dem Schluss, dass das Mahābhārata als Smṛiti spätestens im dritten Jahrhundert n. Chr. existierte. Dieser durch die Inschriften ermittelte terminus a quo könne indessen, so fährt Buehler fort, nur als ein provisorischer gelten. Die genauere Durchforschung eines jetzt schwer zugänglichen Materials werde aller Wahrscheinlichkeit nach zeigen, dass das Mahābhārata schon vier oder fünf Jahrhunderte früher als Smṛiti galt. Diese Vermuthung erhält zunächst

[1]) I. A. I² S. 590.

[2]) Indian Studies by G. Buehler and J. Kirste II. Wien 1892.

ihre Stütze und Bestätigung durch Mahābhārata I 62, 50. Es ist dort von der Heiligkeit und Grösse des Mahābhārata die Rede. Vaiçampāyana sagt:

ya idam bhāratam rājan vācakāya prayacchati |
tena sarvā mahī dattā bhavet sāgaramekhalā ||

»Die ganze meerumgürtete Erde hat gegeben, wer dieses Bhārata, o König, einem Recitator schenkt.«

Ich übersetze bhārata mit Mahābhārata-Copie. Dass es sich um Schenkung einer Mahābhārata-Handschrift handelt, hat schon Roy in seiner Uebersetzung hervorgehoben: He who gives a copy of the Mahābhārata. Und im Zusammenhang kann sich bhārata nur auf ein handschriftliches bhārata beziehen (vācaka Recitator, prayacchati überreicht, mahī dattā Schenkung). Aus diesem Verse ergibt sich erstens, dass es damals Handschriften des grossen Epos gab, zweitens, dass berufsmässige Recitatoren (vācaka) das Epos mit Hilfe solcher Copien vortrugen, drittens, dass diese Mahābhārata-Copien einen ungeheuren Umfang hatten, viertens, dass sie nichts Seltenes mehr waren. Dass die berufsmässigen Recitatoren sich bei der Recitation eines handschriftlichen Textes bedienten, besagt der Vers mittelbar. Denn wozu wird ihm die Copie geschenkt? Vielleicht hängt damit auch der Name granthika zusammen. Man hat granthika dahin erklärt, dass es Denjenigen bedeute, der die einzelnen Erzählungen, oder Vers und Prosa mit einander verknüpft. Sollte sich granthika nicht zunächst auf grantha, als handschriftliches Werk beziehen und den vācaka als Besitzer eines grantha bezeichnen? Aus Mahābhārata I 62 erfahren wir, dass der vācaka oder granthika einen handschriftlichen bhāratagrantha mit sich führte. Auf den Umfang dieses grantha lässt der Vergleich: sarvā mahī dattā bhavet sāgaramekhalā schliessen. Das Verdienst der Schenkung von Mahābhārata-Copien kommt dem Verdienste einer Schenkung der ganzen Erde gleich. Das hat gewiss zunächst seinen Grund in der hohen Heiligkeit des Mahābhārata; aber ebenso sehr trägt dazu der Umfang der çatasāhasrī saṃhitā = çatasahasraṃ hi çlokānām (I 62, 14) bei, welche ein ebenbürtiges Seitenstück zu der meerumgürteten Erde liefert. Çatasahasram soll ja nach dem Mahābhārata selbst (I 217, 8) eine alles Mass überschreitende Grösse bezeichnen. Umfang und Schwere dieses mahābhāratagrantha legt auch die Etymologie I 1, 274 nahe:

mahattvād bhāravattvāc ca mahābhāratam ucyate |

»Ob seines Umfanges und seiner Schwere wird das Epos Mahābhārata genannt.«

In diesem Zusammenhang gewinnt auch Goldstückers alte Erklärung von: bhāraṃ sa vahate tasya granthasyā 'rthaṃ na vetti yaḥ eine neue Be-

deutung [1]). Soll es blos im geistigen Sinne verstanden werden, wenn Derjenige als Träger einer Last bezeichnet wird, der den Inhalt seines grantha nicht kennt? Bhāra kann sich ebenso gut auf die materielle Last beziehen. Bezüglich des Wortspiels bhāra und bhārata und deren Beziehung zu mahat mache ich darauf aufmerksam, dass auch bei Pāṇini mahā und bhāra, bhārata zusammen stehen.

Wenn nun die Schenkung solcher Copien Gegenstand der Spruchweisheit geworden war, so folgt daraus, dass dieselben nichts Ungewöhnliches mehr waren; I 62, 50 bestätigt nur einen lange vorausgehenden Brauch. Uns interessiert nun die Frage: Seit wie langer Zeit gab es in Indien Handschriften des Mahābhārata? wie alt ist der Brauch, solche Copien zum Gegenstand frommer Stiftungen zu machen?

Einen terminus a quo gewinnen wir aus der Kādambarī einerseits, der Camboja-Inschrift andererseits. In der Kādambarī wird erzählt, dass Königin Vilāsavatī von Ujjain am vierzehnten Tage der Monatshälfte den Tempel des Mahākāla besuchte und beim »Vortrag des Mahābhārata (mahābhārate vācyamāne) vernahm, keine Himmelsfreuden gebe es für Jene, welche ohne Nachkommenschaft sterben. Der Sohn werde puttra genannt, weil er den Vater aus der put genannten Hölle befreit [2]).« Aus dieser Stelle ergibt sich, dass zu Anfang des siebenten Jahrhunderts ein Mahābhārata existierte, das zum Zweck religiöser Belehrung dem Volke vorgetragen wurde. Es zeigt sich ferner, dass der Inhalt dieses Epos dem jetzt vorliegenden nahe verwandt, wenn nicht identisch mit ihm gewesen sein muss. Denn der Hinweis auf

aputrāṇām kila na santi lokāḥ çubhāḥ und
punnāmno narakāt trāyate iti putraḥ

bezieht sich unverkennbar auf die in verschiedenen Sprüchen und Episoden behandelte sacrale Bedeutung des Sohnes. Man vergleiche I 120, 19: na tasya lokāḥ santi und I 229, 14: punnāmno narakāt putras trāyate.

Das Zeugniss Bāṇa's, der unzweifelhaft aus eigener Wahrnehmung die Recitation des Mahābhārata bezeugt, erhält nun eine überraschende Bestätigung durch eine gleichalterige Inschrift aus Camboja [3]). Während in dem alten Centrum arischer Cultur, Ujjain, das Epos gerade wie heute recitiert wird, empfängt in einer fernen Colonie Hinterindiens der Tempel von Veal Kantel eine Stiftungsurkunde, die erstens besagt, dass Copien des Mahābhārata und Rāmāyaṇa dem Curatorium des Tempels übergeben wurden, zweitens, dass

[1]) grantha ist ihm zu Folge ein »written work and refers to the material bulk of the book«. »Vergl. Weber: I. St. V. S. 26.

[2]) Buehler, Contributions p. 2.

[3]) Buehler, l. c. p. 25.

ein Capital hinterlegt wurde, aus welchem die Kosten für eine tägliche Recitation bestritten werden sollten. Zunächst ergibt sich hieraus, dass das Epos als heiliges Buch nach Camboja verpflanzt war. Es diente der religiösen Belehrung ganz wie in späteren Tagen. Was aber noch ungleich wichtiger, das ist die Existenz von Mahābhārata-Handschriften in der fernen indischen Colonie zu Beginn des siebenten Jahrhunderts. Besass nun Camboja seine Mahābhārata-Copien, so muss, wie Buehler treffend bemerkt, das Mutterland schon längst im Besitze solcher Handschriften gewesen sein. Die Schätze der indischen Cultur sehen wir um diese Zeit nach Hinterindien verpflanzt, die Sitten und Gebräuche, die Werke der Kunst und Literatur. Die uralte Sitte frommer Stiftungen an Tempel, wie sie uns in den ältesten Mathurā- und Bharhutinschriften entgegentritt, erstreckt sich hier auf Handschriften religiöser Werke und deren Recitation. Vom Mutterlande müssen diese Copien gebracht worden sein. Dort aber kann der Brauch, sich ihrer zur religiösen Belehrung zu bedienen, keine neue Erfindung gewesen sein, sondern muss schon Jahrhunderte lang existiert haben. Man bedenke nur, dass es sich nicht um eine Rechtsurkunde oder eine jener bekannten praçasti handelt, sondern um ein Schriftwerk, dessen Grösse schon damals sich nicht wesentlich von unserem Mahābhārata unterschieden haben kann. Die Herstellung solcher Copien setzt Gewandtheit und Uebung voraus. Wie Indien selbst davon dachte, zeigt sich höchst anschaulich in der Sage Mahābhārata I 1. Dort wird erzählt, dass die Erde keinen lekhaka, Copisten, besass, um das Riesenwerk abzuschreiben. Dazu bedurfte es der Kunst des alle Hindernisse überwältigenden Gaṇeça. Die Sage vom göttlichen Ursprung der ersten Mahābhārata-Handschrift ist nur das Echo der Verwunderung, welche das gewaltige Unternehmen wecken musste. Wir gehen daher nicht zu weit, wenn wir spätestens für das Jahr 400 Handschriften des Mahābhārata in Indien annehmen. Um das Jahr 400 waren Handschriften weit in Indien und über Indien hinaus verbreitet.

Der Vers I 62, 50 bezieht sich demnach auf eine schon früh in Indien verbreitete Sitte. Nun begegnet uns der çloka an einer Stelle, welche mit der vorliegenden Gestalt des Mahābhārata enge zusammenhängt, und es geht nicht an, gerade diesen Vers als »junger« auszuscheiden, die anderen aber stehen zu lassen; I 62 leitet zur eigentlichen Bhārata-Erzählung über. Will man also diesen Vers als »jung« bezeichnen, so muss man den ganzen Abschnitt fallen lassen. Gesetzt aber auch, der Abschnitt I 62 wäre erst im vierten Jahrh. n. Chr. eingefügt worden, so würde der Vers auch so einen sehr alten Gebrauch voraussetzen und die Existenz einer Mahābhārata-Smṛiti sicherlich in das erste Jahrh. n. Chr. zurückführen. Man beachte, parallel mit dem vācaka, der sich eines handschriftlichen Mahābhārata bedient, werden

an anderer Stelle die lekhaka »Copisten«, die vedalekhaka »berufsmässige Abschreiber des Veda« genannt, wird der Unterricht im Schreiben, der Gebrauch der Schrift im gewöhnlichen Leben erwähnt. Schon in den Inschriften des zweiten und dritten Jahrhunderts v. Chr. begegnet uns der lekhaka als professioneller Schreiber, Copist, im Gegensatz zu rājalipikara, königlicher Sekretär. Es hat also auch die Erwähnung der Mahābhārata-Copien nichts Ueberraschendes. Bestätigen nun diese Angaben nur im Allgemeinen Buehlers Vermuthung, dass die vorliegende Gestalt des Epos älter als das dritte Jahrhundert sein muss, so wird diese Vermuthung zur Gewissheit durch das Zeugniss des Buddhacarita.

II. Das Buddhacarita des Açvagosha.

Das Buddhacarita des Açvagosha gehört der Klasse der Kāvya an und ist nach allen Kunstregeln des alaṃkāraçāstra abgefasst. Dieses interessante Werk ist uns zuerst aus einer chinesischen Uebersetzung bekannt geworden, welche 414—421 n. Chr. angefertigt wurde und von Beal ins Englische übersetzt worden ist [1]). Wann aber wurde das Original selbst verfasst? Gestützt auf die historisch feststehende Zeit der Uebersetzung schreibt Buehler: »Man kann die untere Grenze für seine Abfassung nicht später als 350—400 n. Chr. setzen« [2]). Schon unter dieser Voraussetzung würde ein Zeugniss des Buddhacarita für die Existenz einer Mahābhārata-Smṛiti uns spätestens in das zweite bis dritte Jahrhundert führen. Wenn aber die buddhistische Tradition richtig ist, dann war der Verfasser des Buddhacarita, Açvagosha, ein Zeitgenosse Kanishka's (78 n. Chr.). Cowell sagt: it seems most probable that our author was the contemporary and spiritual adviser of Kanishka in the first century of our era [3]). Die entscheidenden Anhaltspunkte hierfür hat Beal zusammengestellt. »Das Carita ist ohne Zweifel von dem Bodhisattva Açvagosha verfasst, dem zwölften buddhistischen Patriarchen und Zeitgenossen Kanishka's« [4]). Und es liegt in der That kein zwingender Grund vor, von den übereinstimmenden Angaben der chinesischen Uebersetzer abzugehen. Kumārajīva und Dharmaraksha lebten beide um das Jahr 400. Beide bekunden eine grosse Vertrautheit mit der buddhistischen Literatur; ihr Zeugniss verdient daher Glaubwürdigkeit.

Gegen den frühen Ursprung spricht nicht der Kāvya-Charakter der Dichtung, die technische Fertigkeit in Anwendung des alaṃkāra. Die Thatsache,

[1]) S. B. of the East. vol. XIX.

[2]) Buehler, Die Ind. Inschriften und das Alter der Ind. Kunstpoesie, Sitzungsberichte der Kais. Ac. der Wiss. Wien 1890. S. 73.

[3]) S. B. of the East. vol. XLIX Buddhacarita, translat. by E. B. Cowell, Introd. p. IX.

[4]) S. B. of the East. vol. XIX p. XXXI.

dass ein buddhistischer Mönch auf den Einfall kam, die Legende von Buddha nach den Regeln der klassischen Dichtkunst zu bearbeiten, setzt allerdings eine grosse Popularität der brahmanischen Kunstdichtung voraus, wie Buehler bemerkt. Aber diese Popularität hat durchaus nichts Ueberraschendes, seit dem die Inschriften »uns erlauben, das Vorhandensein einer Kāvya-Literatur in Sanskrit und Prakrit während der ersten fünf Jahrhunderte unserer Aera zu beweisen und zu zeigen, dass eine grosse Literaturperiode, welche den Stil der Dichterschule von Vidarbha oder Berar zu allgemeinem Ansehen brachte, vor der Mitte des vierten Jahrhunderts liegt« [1]). Halten wir uns an die Angabe der Girnar-Praçasti, so lässt sich feststellen, »dass das literarische Leben im zweiten Jahrhundert reich und stark genug entwickelt gewesen sein muss, um selbst die nächsten Nachkommen der Barbaren zu gewinnen«. Es ergibt sich ferner, »dass das Kāvya im zweiten Jahrhundert keine neue Erfindung gewesen sein kann, sondern eine lange Vorgeschichte gehabt haben muss, die in die Zeiten zurückgeht, wo arische Fürsten Indien ausschliesslich beherrschten«. Die literärgeschichtliche Entwickelung gestattet daher ebenfalls, das Buddhacaritakāvya in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu setzen. — Wir theilen die Hinweise des Buddhacarita in zwei Klassen.

1. Dass dem Verfasser des Buddhacarita die Pāṇḍava-Sage und eine epische Darstellung derselben bekannt war, ergibt sich mit Sicherheit aus folgenden Stellen [2]):

IX 25 bhīshmeṇa gangodarasaṃbhavena
rāmeṇa rāmeṇa ca bhārgaveṇa
çrutvā kṛitaṃ karma pituḥ priyārtham . . .

X 17 sa pāṇḍavam pāṇḍavatulyavīryaḥ
çailottamaṃ çailasamānavarshmā . . .

XI 18 ugrāyudhaç co 'gradhṛitāyudho 'pi
yeshāṃ kṛite mṛityum avāpa bhīshmāt . . .

XI 31 vināçam īyuḥ kuravo yad artham
vṛishṇyandhakā maithiladaṇḍakāç ca.

IV 79 strīsaṃsargaṃ vināçāntam pāṇḍur jñātvā 'pi kauravaḥ
mādrīrūpaguṇākshiptaḥ sisheve kāmajaṃ sukham.

Die Kuru, welche mit den Vṛishṇi und Andhaka, den Maithila und Daṇḍaka zu Grunde gehen, Pāṇḍu, der mit Mādrī sisheve kāmajaṃ sukham,

---

[1]) Buehler, l. c.

[2]) Die vorliegenden Stellen verdanke ich zum grössten Theil der Güte des Herrn Hofrath Prof. Dr. Buehler.

die Pāṇḍava, deren Stärke sprüchwörtlich ist, Bhīshma, der Sohn der Gangā (gangodarasaṃbhava, gangāputra), Ugrāyudha, der durch Bhīshma's Hand fällt, sind Namen, die mit der Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Sage enge verbunden sind. Ausserdem wird aber im Buddhacarita auf eine grosse Anzahl anderer Sagen angespielt, die zwar nicht unmittelbar mit der Pāṇḍava-Sage verknüpft sind, aber im Mahābhārata erzählt und theilweise auch zu dem Kern des Mahābhārata in Beziehung gesetzt werden, z. B. I 29, I 50, II 11, II 27, VIII 77, IX 20, IX 59, XI 13 sq., XII 67, XII 87, vor allem aber IV 72—83. Am Schlusse des letztgenannten Abschnittes heisst es: iti çrutvā vacas tasya çlakshṇam āgamasaṃhitam »nachdem er diese kunstvolle in dem āgama enthaltene Rede gehört«. Die hier mitgetheilten Legenden werden als im āgama befindlich bezeichnet. Unter āgama kann nur ein episch-legendarisches Werk, ähnlich den Purāṇa-Itihāsa verstanden werden, ein Werk, das göttliche Auktorität besass. Agama ist »heilige Ueberlieferung« und steht synonim für veda und çruti, so in hetvāgamasadācāryaiḥ: (Mahābhārata XII 210, 12); und Mahābhārata XII 269, 43 heisst es ausdrücklich āgamo vedavādās tu. Die Quelle also, welcher jene Legenden entnommen sind, ist ein veda, und zwar ein fünfter Veda, pañcamo vedānām veda.

Ist diese Quelle das Mahabhārata? Aus dem Umstande, dass alle jene Legenden IV 72 sq. sich in unserem Epos finden, könnte man geneigt sein, das sofort anzunehmen. Damit wäre dann nicht nur erwiesen, dass das Mahābhārata ein Veda, eine epische smṛiti war; es würde gleichmässig daraus folgen, dass diese epische smṛiti des Açvagosha schon von der Legendenfülle durchzogen war, welche dem heutigen Epos eigenthümlich ist. Aber aus der allgemeinen Thatsache, dass diese Legenden sich auch im Mahābhārata finden, möchte ich noch nicht den Schluss ziehen, dass unter āgama das Mahābhārata verstanden werden muss. Denn die Legenden existierten ja unzweifelhaft auch in anderen purāṇa-itihāsa-artigen Werken, die ebenfalls zur āgama-Klasse gehörten. Es würde daher an und für sich genügen, bei āgama an purāṇa-itihāsa überhaupt zu denken. Allein wenn wir die IV 72 erwähnten Legenden uns näher ansehen, so finden wir in der Reihenfolge derselben, in Verbindung mit ihnen und zwar gegen Schluss die Pāṇḍu-Mādrī Legende erwähnt, eine Sage, die einerseits enge mit dem Mahābhārata verbunden ist, und andererseits gerade der Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Erzählung eigenthümlich ist. Wenn daher diese Sage āgamasaṃhitam genannt wird, so muss āgama sich auf jenen speziellen itihāsa beziehen, dem die Pāṇḍu-Mādrī-Erzählung eigenthümlich ist, und dem auch die übrigen im Buddhacarita genannten Namen angehören: Kuru, Pāṇḍava, Bhīshma, Ugrāyudha, Vṛishṇyandhaka. Das aber ist das Mahābhārata. Nun können wir einen Schritt weiter gehen und in diesem āgama auch die Quelle der übrigen

zusammen erwähnten Legendenstoffe suchen. Das Mahābhārata ist der vorzüglichste und gehaltreichste Itihāsa unter allen āgama, wie das Epos (Mahābhārata I 2, 36) genannt wird, der Repräsentant aller āgama: itihāsaḥ pradhānārthaḥ çreshṭhaḥ sarvāgameshv ayam. Dem Verfasser des Buddhacarita war also ein Epos Mahābhārata unzweifelhaft bekannt, das erstens die Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Sage behandelte und zweitens nicht blos den Charakter einer smṛiti besass, sondern auch schon von jener Legendenfülle »überwuchert« war, die uns im heutigen Epos entgegentritt. Es lässt sich daraus weiterhin mit Sicherheit schliessen, dass das Mahābhārata als smṛiti schon vor unserer Zeitrechnung existierte und jedenfalls recht lange und weithin bekannt war, da ein buddhistischer Kavi aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts sich damit begnügen kann, dasselbe nur allgemein anzudeuten.

2. Unter dieser Voraussetzung gewinnt nun die schwierige Stelle I 46 sq. eine neue Bedeutung.

yad rājaçāstram bhṛigur angirā vā na cakratur vaṃçakarāv ṛishī tau |
tayoḥ sutau tau ca sasarjatus tat kālena çukraç ca vṛihaspatiç ca ||
sārasvataç cā 'pi jagāda nashṭaṃ vedam punar yaṃ dadṛiçur na pūrve |
vyāsas tathai 'nam bahudhā cakāra na yaṃ vaçishṭhaḥ kṛitavān açaktiḥ |
vālmīkināḍaç ca sasarja padyaṃ jagrantha yan na cyavano maharshiḥ |
cikitsitaṃ yac ca cakāra nā 'triḥ paçcāt tad ātreya ṛishir jagāda ||

»Das Königsbuch, das weder Bhṛigu noch Angiras verfasste, diese beiden Seher und Begründer alter Geschlechter, das haben im Laufe der Zeit ihre beiden Söhne Çukra und Bṛihaspati geschaffen. Desgleichen verkündete Sārasvata jenen verlorenen Veda, den die früheren Ṛishi nicht geschaut, und ebenso vervielfältigte Vyāsa den Veda, welchen Vasishṭha ausser Stande war zu verfassen. Vālmīki's Stimme brachte jenes Kunstgedicht hervor, das der grosse Seher Cyavana nicht ersinnen konnte, und das Lehrbuch der Heilkunde, welches Atri nicht fand, verkündete der weise Sohn des Atri.«

Zur Beurtheilung der Stelle sei Folgendes vorausgeschickt. Der Grundgedanke der vorliegenden Verse wird in Vers 51 angegeben. Nicht Zeit, nicht Alter bilden das Kriterium für die Vorzüglichkeit eines Werkes: tasmāt pramāṇaṃ na vayo na kālaḥ. Die grossen Werke, welche die Vorfahren unvollendet zurückliessen, wurden von den Söhnen vollendet (kṛitāni putrair akṛitāni pūrvaiḥ) Bhṛigu und Angiras, typische Vertreter des alten Rechts, werden übertroffen von den dharmaçāstrin Çukra und Bṛihaspati, der Veda der alten Seher, Vasishṭha's zumal, steht hinter demjenigen eines Sārasvata und Vyāsa zurück, und Cyavana's Lied wird überflügelt von Vālmīki's Kunstgesang. Diese Auffassung begegnet sich mit dem Bilde vom verborgenen und verlorenen Veda, der von einer späteren Generation wiedergefunden wurde. Man vergleiche Mahābhārata XII 210, 19 sq.

yugānte 'ntarhitān vedān setihāsān maharshayaḥ |
lebhire tapasā pūrvam anujñātāḥ svayambhuvā ||
vedavid veda bhagavān vedāngāni bṛihaspatiḥ |
bhārgavo nītiçāstraṃ tu jagāda jagato hitam ||
gāndharvaṃ nārado veda bharadvājo dhanurgraham |
devarshicaritaṃ gārgyaḥ kṛishṇātreyaç cikitsitam ||

Für unsere Frage nach der Existenz eines Mahābhārata kommt in Betracht

sārasvataç cā 'pi jagāda nashṭam |
vedam punar yaṃ dadṛiçur na pūrve ||
vyāsas tathai 'nam bahudhā cakāra |
na yaṃ vaçishṭhaḥ kṛitavān açaktiḥ ||

Wer ist der Sohn der Sarasvatī, welcher Vyāsa ist gemeint? Sind Sārasvata und Vyāsa dieselbe Persönlichkeit? Welche Thätigkeit wird beiden bezüglich des Veda beigelegt? Um welchen Veda handelt es sich? Zunächst sende ich voraus, dass Sārasvata sich nicht auf Vyāsa beziehen kann. Denn Vyāsa ist der Sohn der Satyavatī; an keiner Stelle wird er Sohn der Sarasvatī genannt, sondern sein Metronymikum lautet Sātyavataḥ. Bei der äusseren Aehnlichkeit von sārasvataḥ und sātyavataḥ könnte man an eine Verwechslung dieser beiden Metronymica denken, wenn nicht Sārasvata der Sohn der Sarasvatī seinen besonderen Platz in der alten Sage hätte. Vishṇu Purāṇa III 3[1]) sagt, dass Sārasvata der Diaskeuast des Veda (vedavyāsa) im 9. Zeitalter, wie Vasishṭha im 8. Zeitalter. Wichtiger ist das Zeugniss des Mahābhārata. Am ausführlichsten wird die Sage vom Sohne der Sarasvatī IX 51 berichtet. Es wird beschrieben, in welcher Weise Sarasvatī die Mutter des nach ihr benannten Sohnes wurde. (tasmāt sārasvataḥ putro mahāṃs te varavarṇini IX 51, 19.) Er wird ein berühmter Büsser werden (sārasvata iti khyāto bhavishyati mahātapāḥ) und den Veda lehren (sārasvato mahābhāge vedān adhyāpayishyati). Diese Prophezeihung erfüllt sich zur Zeit der grossen Hungersnoth. Sārasvata allein bewahrt in der allgemeinen Calamität die Veda (prāṇān vedāṃç ca dhārayan). Allen übrigen Muni geht die Kenntniss des Veda verloren:

teshām kshudhāparītānāṃ nashṭā vedā 'bhidhāvatām. |

Sie wenden sich deswegen an Sārasvata, damit er ihnen die Veda wiederum vortrage (sārasvatasya viprarsher vedasvādhyāyakāraṇāt). Es entsprechen sich in dieser Erzählung und im Buddhacarita dem Sinne nach: sārasvataḥ, — nashṭam vedam = nashṭā vedāḥ, — punar yaṃ dadṛiçur na = sarvesham

[1]) In jedem Zeitalter theilt Vishṇu in der Person des Vyāsa zum Besten der Menschheit den Veda, der nur einer ist, in viele Theile. Achtundzwanzig Mal ist das der Fall gewesen. Vishṇu pur. ed. Wils. vol. III, p. 35.

eva na kaçcit pratibhānavān. Unzweifelhaft spielt Açvagosha auf diese Legende von Sārasvata und von seiner Autorschaft des Veda an. Aber Sārasvata übertrifft die alten Vedalehrer. Wodurch? Das kann nur der Fall sein im Sinne von Mahābhārata XII 210, 19:

yugānte 'ntarhitān vedān setihāsān maharshayaḥ |
lebhire tapasā ....

und von Bhāgav. Pur. I 4:

ṛigyajuḥ sāmātharvākhyā vedāç catvāra uddhṛitāḥ |
itihāsapurāṇaṃ ca pañcamo veda ucyate. ||

Zu den vier Veda kommt ein fünfter Veda in der Form von Legenden und Erzählungen. Dadurch erst bethätigt Sārasvata sein çraishṭhyam gegenüber den Leistungen der »ṛishīṇām«, und es erfüllt sich bei ihm: kṛitāni putrair akṛitāni pūrvaiḥ. Vom Yuga der Ṛishi unterscheidet sich das Yuga der Nachkommen durch die Fünfzahl der Veda, vgl.

yo 'dhīte caturo vedān sarvān ākhyānapañcamān III 58, 9
sāngāṃs tu caturo vedān samyag ākhyānapañcamān IX 6, 14.

In diesem Sinne ist auch zu verstehen der bekannte Vers:

itihāsapurāṇābhyāṃ vedaṃ samupabṛiṃhayet.

Ich erinnere weiterhin an den sehr alten itihāsapurāṇam pañcamaṃ vedānāṃ vedam Chānd. VII 1, 3. Wenn daher der Sohn der Sarasvatī einen Veda sang, durch welchen er die Vorfahren übertraf, so bedeutet das so viel als: jagāda vedān samyag ākhyānapañcamān. Das wird direkt von Mahābhārata XII 349, 37 sq. bestätigt. Dort wird uns ebenfalls Sārasvata beschrieben, seiner Geburt, seiner Thätigkeit nach und zwar ganz ähnlich wie in den von Weber (I. St. III 373) mitgetheilten Legenden:

sarasvatīm uccacāra tatra sārasvato 'bhavat |
apāntaratamā nāma suto vāksambhavaḥ prabhuḥ ||
bhūtabhavyabhavishyajñaḥ satyavādī dṛidhavrataḥ |

Dann wird er aufgefordert den Veda und das Akhyāna zu studieren.

vedākhyāne çrutiḥ kāryā tvayā matimatāṃ vara. |

Ich fasse vedākhyāne als dvandva; Sārasvata soll nicht die »Verkündigung des Veda« lernen, sondern vedān ākhyāna pañcamān, wie die längere Formel lautet.

Nun wird allerdings unter diesem ākhyāna auch das Mahābhārata verstanden, und nicht selten begegnet uns die Formel vedān adhyāpayāmāsa mahābhāratapañcamān. Allein daraus folgt noch nicht, dass hier zu veda gerade das Mahābhārata zu ergänzen sei, und dass Açvagosha ge-

deutet werden müsse im Sinne von Sārasvato jagāda vedān mahābhārata-pañcamān.

Unzweifelhaft hingegen ergibt sich die Existenz des Mahābhārata aus dem nächsten Vers.

vyāsas tathai 'nam bahudhā cakāra |
na yaṃ vaçishṭhaḥ kṛitavān açaktiḥ ||

An und für sich liegt weder in Vyāsa, noch in bahudhā cakāra, noch in dem Umstand, dass Vyāsa den Vasishṭha übertrifft, ein Anhaltspunkt, dass es sich hier gerade um das Mahābhārata handelt, und dass nur vom Mahābhārata die Rede sein kann. Vyāsa hat seinen Namen von der Aufgabe, dass er den Veda ordnet und zwar zunächst in vier Veda zerlegt.

vivyāsai 'kaṃ caturdhā yo vedaṃ vedavidāṃ varaḥ | I 60, 5.
yo vyasya vedāṃç caturas tapasā bhagavān ṛishiḥ |
loke vyāsatvam āpede kārshṇyāt kṛishṇatvam eva ca || I 105, 15.

Man beachte ekam caturdhā und vergleiche enam (ekam?) bahudhā. Nach Vollendung der vier Veda hat derselbe Vyāsa Kṛishṇa Dvaipāyana allerdings auch das Mahābhārata verfasst.

tapasā brahmacaryeṇa vyasya vedaṃ sanātanam | I 1, 54
itihasam imaṃ cakre puṇyaṃ satyavatīsutaḥ. ||
tadakhyānavarishṭhaṃ sa kṛitvā dvaipāyanaḥ prabhuḥ | I 1, 55.

Daher heisst es ganz allgemein:

vivyāsa vedān yasmāt sa tasmād vyāsa iti smṛitaḥ | I 63, 88
vedan adhyāpayāmāsa mahābhārata pañcamān. ||
kṛishṇadvaipāyano vyāso vedavyāso mahān ṛishiḥ | XII 340, 19
. . . .
vedan adhyāpayāmāsa mahābhārata pañcamān. |

Und so kann zunächst unter vyāsas tathainam bahudhā cakāra recht gut die in I 63, XII 340 einbegriffene Vyāsa-Thätigkeit des Kṛishṇa Dvaipāyana verstanden werden. Eine grosse Wahrscheinlichkeit gibt dieser Ansicht der Umstand, dass zur Zeit des Açvagosha thatsächlich dem Vyāsa nicht blos »vyasya vedāṃç caturas, vivyāsa ekaṃ caturdhā«, sondern auch »vedān adhyāpayāmāsa mahābhāratapañcamān« beigelegt wurde, und zwar das letztere mit Vorzug. Das Mahābhārata als fünfter Veda bildete seinen grössten Ruhm. Es ist schlechthin der nach ihm benannte Veda I 2, 268 = I 62, 18:

kārshṇaṃ vedam imaṃ vidvān.

Drei Jahre hat er ununterbrochen an diesem Veda gearbeitet (tribhir varshaiḥ sadotthāyī kṛishṇadvaipāyano muniḥ I, 62, 52). Dieser Veda steht

den vier Veda gleich (idaṃ hi vedaiḥ samitam). Ja, der eine fünfte Veda übertrifft sogar die vier übrigen:

ekataç caturo vedā bhāratam cai 'tad ekataḥ |
. . . . . .
caturbhyaḥ sarahasyebhyo vedebhyo hy adhikaṃ yadā | I 2, 272.

Die kṛishṇaproktām imām puṇyām bhāratīm uttamāṃ kathām (I 62, 43) nennt dasselbe Gedicht çreshṭhaḥ sarvāgameshu I 2, 36. Açvagosha aber kennt das Mahābhārata und zwar als veda (āgama) mit der Fülle des Legendenstoffes. Es ist ihm der Vyāsa Kṛishṇa Dvaipāyana als der Verfasser des Veda bekannt. Wenn unter diesen Umständen von einem Vyāsa gesprochen wird, der den Veda bahudhā cakāra und dadurch ein akṛitam pūrvaiḥ zu Stande brachte, so ist nicht der Vyāsa gemeint, der: vivyāsa ekam caturdhā, sondern der: vivyāsa ekam anekadhā (= bahudhā) d. h. vedān adhyāpayāmāsa mahābhārata pañcamān. Das andere ist schon im Hinblick auf den Sohn der Sarasvatī, dem gegenüber der Veda des Sohnes der Satyavatī eine Steigerung bedeutet (cāpi — tathā) unwahrscheinlich. Wenn ich nun für die hier gegebene Erklärung zunächst nur einen Grad der Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann (denn unbedingt ausgeschlossen ist ja das Gegentheil nicht), so glaube ich, gestützt auf Mahābhārata XII 349 dieselbe als sicher bezeichnen zu können.

Die Erzählung Mahābhārata XII 349 lautet im Auszug also: Vaiçampāyana bringt seine Verehrung dem grossen Ṛishi Vyāsa dar, den Satyavatī dem Parāçara schenkte. Vyāsa ist die Fundgrube aller Veda (brahmamahānidhānam)[1]. Janamejaya ergänzt den Hinweis auf Vyāsa's Abstammung durch eine ausführlichere Genealogie

vasishṭhasya sutaḥ çaktiḥ çaktiputraḥ parāçaraḥ |
parāçarasya dāyādaḥ kṛishṇadvaipāyano muniḥ || XII 349, 7

und fragt alsdann, in welcher Weise Vyāsa von Nārāyaṇa abstamme. Man beachte nun, wie im Folgenden Vyāsa's Geburtsgeschichte gleichzeitig eine Geschichte des Mahābhārata wird. Vaiçampāyana erzählt, dass den Kṛishṇa Dvaipāyana eine schwere Ermüdung befiel als Folge der Anstrengungen bei Abfassung des Mahābhārata (kṛitvā bhāratam ākhyānam tapaḥçrāntasya dhīmataḥ 9). Auf der Höhe des Himālaya ruhte er aus, umgeben von seinen Schülern:

[1]) Vgl. in der von Weber mitgetheilten Legende:
vidyānidhim putram Sārasvatam priyam prāsūyata
tato vidyānidhiṃ çubhaṃ kṛitopanayanam putram
pitā sārasvataṃ vedam adhyāpayāmāsa etc. . . .

sumantur jaiminiç cai 'va pailaç ca sudṛiḍhavrataḥ |
ahaṃ caturthaḥ çishyo vai çuko vyāsātmajas tathā ||
ebhiḥ parivṛito vyāsaḥ çishyaiḥ pañcabhir uttamaiḥ |
çuçubhe himavatpāde bhūtair bhūtapatir yathā. ||

Dabei recapitulierte er die Veda und das Mahābhārata

vedān āvartayan sāngān bhāratārthāṃç ca sarvaçaḥ. |

Diese Zeit benutzen die Schüler, um Vyāsa über den Inhalt des Veda und des Bhārata zu befragen, desgleichen über die Geburt aus Nārāyaṇa, und Vyāsa erfüllt ihren Wunsch.

vedārthān bhāratārthāṃç ca janma nārāyaṇāt tathā |
sa pūrvam uktvā vedārthān bhāratārthāṃç ca tattvavit ||
nārāyaṇād idam janma vyāhartum upacakrame. |

Ich brauche kaum hinzuweisen auf die stete Zusammenstellung von Veda und Bhārata. Nun erzählt Vyāsa die Legende von der Ueberbürdung der Erde, und wie ihre Last erleichtert werden sollte. Daran schliesst sich sofort die Erzählung von Sārasvata's Geburt. Sārasvata wird vom Gotte aufgefordert, die Veda und das ākhyāna zu erlernen (vedākhyāne çrutiḥ kāryā). Dieser Aufforderung entsprechend wurden vom Sohne der Sarasvatī die Veda getheilt und geordnet im Kalpa des Manu.

tena bhinnās tadā vedā manoḥ svāyambhuventare. |

Zum Danke hiefür soll Sārasvata in allen Zeitaltern diese Thätigkeit bezüglich des Veda entfalten.

manvantareshu putratvam evam eva pravarttakaḥ. |

Im Kali-Zeitalter werden Bhārata-Fürsten unter dem Namen der Kaurava geboren werden. Unter diesen wird ein grosser Kampf ausbrechen:

punas tishye ca samprāpte kuravo nāma bhāratāḥ |
bhavishyanti mahātmāno rājānaḥ prathitā bhuvi ||
teshāṃ tvattaḥ prasūtānāṃ kulabhedo bhavishyati |
parasparavināçārthaṃ tvām ṛite dvijasattama ||

In diesem Zeitalter des Kṛishṇa wird Sārasvata eine schwarze Farbe annehmen und alsdann den Veda in viele Theile zerlegen.

tatrā 'py anekadhā vedān bhetsyase tapasānvitaḥ |
kṛishṇayuge ca samprāpte kṛishṇavarṇo bhavishyasi. ||

Es wird dem Sārasvata die Genealogie seiner zukünftigen Geburten mitgetheilt. Von Vasishṭha werde eine Generation ausgehen, von welcher der grosse Ṛishi Parāçara geboren werde. Sārasvata aber werde als Sohn dieses Parāçara und der Satyavatī erscheinen:

yam mānasaṃ vai pravadanti viprāḥ |
pitāmahasyo 'ttamabuddhiyuktam ||
vasishṭham agryaṃ ca taponidhānam |
yasyā 'tisūryaṃ vyatiricyate bhāḥ ||
tasyā 'nvaye cā 'pi tato maharshiḥ |
parāçaro nāma mahāprabhāvaḥ ||
pitā sa te vedanidhir varishṭho. |

Dann sagt Vyāsa von sich, er sei derjenige, der einst als Sārasvata geboren wurde, und nun wiederum ins Dasein getreten sei als Kṛishṇa Dvaipāyana, ein Enkel Vasishṭhas:

so 'haṃ tasya prasādena devasya harimedhasaḥ |
apāntaratamā nāma tato jāto 'jñayā hareḥ ||
punaç ca jāto vikhyāto vasishṭhakulanandanaḥ. |

Stellen wir dieser Erzählung die Verse Açvagosha's gegenüber, so charakterisieren sich die letzteren als eine compendiöse Zusammenfassung jener alten Sage, die sich auf den Sārasvata und Sātyavata bezog. Dieser Sage zu Folge sind beide eine und dieselbe Person. Sārasvata als Sohn der Göttin der Rede (vāksambhavaḥ) ordnet und theilt zuerst den Veda (die vāk) im Zeitalter des ältesten Manu: (tena bhinnās tadā vedā manoḥ svāyambhuventare). Dieselbe Aufgabe soll ihm nun für den Veda aller folgenden Zeitalter zufallen (manvantareshv evam eva pravarttakaḥ). Und im Kali- oder Kṛishṇa-Zeitalter wird er schwarz, als Kṛishṇa Dvaipāyana wiedergeboren, um den Veda von neuem zu ordnen. Seine Geburt als Sātyavata findet statt in Vasishṭha's Geschlecht. Vasishṭha's Sohn ist Çakti, Çakti's Sohn Parāçara, Parāçara ist Sārasvata's Vater als Kṛishṇa Dvaipāyana. Daher heisst letzter vasishṭhakulanandanaḥ. Die engen Beziehungen zwischen Buddhacarita und Mahābhārata springen nun sofort in die Augen. Vyāsa übertrifft den Vasishṭha, der Nachkomme den Stammesbegründer: vasishṭhakulanandanaḥ und vasishṭhaḥ kṛitavān açaktih. Ich weise ferner darauf hin, dass im Mahābhārata vasishṭhasya sutaḥ çaktiḥ ist. Wenn nun Açvagosha den Vasishṭha dem Vyāsa gegenüber açaktiḥ nennt, obschon er in anderem Sinne ein çaktivān ist, so lässt sich die Vermuthung nicht abweisen, Açvagosha habe damit sagen wollen, obschon Vasishṭha einen Sohn »Çakti« hatte, so sei er doch açakti gewesen. Dafür spricht auch die sehr künstliche Ausdruckweise »machtlos« kṛitavān açaktiḥ. Ich finde blos açaktimān und açaktaḥ als Adjective in der Bedeutung »unvermögend«. Açakti hingegen bedeutet »das Unvermögen«. Es liegt also offenbar hier ein Wortspiel vor, dessen Erklärung in der Mahābhārata-Erzählung zu suchen ist. Was nun die Beziehungen des Vyāsa zum Mahābhārata betrifft, so ist es klar ersichtlich, dass

seine Diaskeuase (vyāsatvam) sich gerade auf das Mahābhārata erstreckt. Sārasvata ist ein Vyāsa. Wenn nun diesem Vyāsa von Açvagosha ein anderer Vyāsa gegenüber gestellt wird, der schlechthin vyāsa ist, der des älteren Sārasvata Werk übertrifft, so kann das nur im Sinne der vom Mahābhārata erwähnten Legende gedeutet werden. Der Vyāsa ist Kṛishṇa Dvaipāyana, der Autor des Mahābhārata. Man beachte, wie die Erzählung von dem kṛitvā bhāratam ākhyānam ausgeht, wie Vyāsa vedān āvartayan sāngān bhāratārthāṃç ca, wie die fünf Schüler nach den vedārthān bhāratārthāṃç ca fragen, wie Vyāsa uktvā vedārthān bhāratārthāṃç ca. Sārasvata soll den vedākhyāne sich zuwenden, und obschon von ihm bhinnās tadā vedāḥ, so wird er als Kṛishṇa wiedergeboren, um den Kampf der kuravo nāma bhāratāḥ zu beschreiben, prasūtānāṃ kulabhedaḥ. Dann werde er den Veda in viele Theile zerlegen: anekadhā vedān bhetsyase; er theilt aber anekadhā vedān, insofern

kṛishṇadvaipāyano vyāso vedavyāso mahān ṛishiḥ |
vedān adhyāpayāmāsa mahābhāratapañcamān. ||

Dem Vyāsa folgt im nächsten Verse Vālmīki:

vālmīkināḍaç ca sasarja padyam |
jagrantha yan na cyavano maharshiḥ. ||

Die Zusammenstellung Vyāsa-Vālmīki weist sofort auf Mahābhārata und Rāmāyaṇa hin. Denn wenn dem Vyāsa ein Vālmīki folgt, um zu zeigen, dass putraiḥ kṛitāny akṛitāni pūrvaiḥ, so kann nur ein Vālmīki in Frage kommen, der Verfasser des Adikāvyam. Und mit padyam kann in diesem Zusammenhang nur ein Werk, das Rāmāyaṇa gemeint sein. Vyāsa's Werk heisst veda, Vālmīki's Werk hingegen padyam. Padyam aber ist der Kunstausdruck des Kāvyādarça für die erste der drei Arten des Kāvya:

padyaṃ gadyaṃ ca miçraṃ ca tat tridhai 'va vyavasthitam |
padyaṃ catushpadī tac ca vṛittaṃ jātir iti dvidhā || (I 11).

Ich erinnere ferner daran, dass das gesammte indische Alterthum dem Werke des Vālmīki den Charakter eines Kāvya beigelegt hat, es sei das erste, das Musterbild aller übrigen Kāvya. Wenn daher Açvagosha für Vālmīki's Werk den Kunstausdruck des in gebundener Rede abgefassten Kāvya gebraucht, so bezeichnet er dieses Werk als Kāvya im Gegensatz zum Veda des Vyāsa. Und unter Kāvya im Gegensatz zum Veda des Vyāsa kann dann nur das Rāmāyaṇa verstanden werden. Padya ist also nicht der Gegensatz zu einem alten in Prosa abgefassten Werk, sondern der Gegensatz zur älteren Purāṇa-Itihāsa-Poesie, die als Veda bezeichnet wird. Interessant ist, dass der tibetanische Uebersetzer den Gegensatz herausgefühlt, ihn aber fälschlich auf ein Prosawerk bezogen hat. In Açvagosha's Worten spiegelt sich einfach die uralte indische Ueberlieferung vom besonderen Charakter der beiden Akhyāna

wider: Mahābhārata ist ein Veda, Rāmāyaṇa ein Kāvya. Dass durch die Wahl des Kunstausdruckes padyam der Sondercharakter des Vālmīki'schen Werkes bezeichnet werden soll, geht vielleicht auch aus sasarja hervor. Zur Ausdrucksweise vergleiche man:

sasarja dharmatantrāṇi pūrvotpannaḥ prajāpatiḥ | III 183, 63.

Nun lautet eine Regel des Kāvyādarça, dass ein Kunstgedicht in Sarga getheilt wird. Bei Daṇḍin wird das Mahākāvya geradezu sargabandhaḥ genannt: sargabandho mahākāvyam ucyate. Das Rāmāyaṇa selbst wird in Sarga eingetheilt. Sollte nun nicht in dem sasarja padyam gerade eine Anspielung auf den sargabandho dieses Kāvya liegen und nach Art eines Çlesha sich zugleich übersetzen lassen, »theilte das Kāvya ein in Sarga« (sasarja parallel zu vivyāsa) oder »verfasste das in Sarga eingetheilte Kunstgedicht«. Allerdings geht wenige Zeilen sasarjatus voraus, wo dieses Wortspiel ausgeschlossen ist. Aber gerade weil der so wählerische Açvagosha nach sasarjatus sofort sasarja wiederum gebraucht, hat er sasarja vielleicht an zweiter Stelle mit besonderer Absicht, d. h. im Gegensatz zum älteren granthakāra gewählt (jagrantha-maharshiḥ). Doch Açvagosha's Zeugniss ist von der Zulässigkeit dieser Erklärung keineswegs abhängig. Açvagosha bezeugt ein Epos Mahābhārata, das den Charakter und Umfang eines epischen Smṛiti besass. Spätestens im zweiten Jahrhundert v. Chr. existierte neben dem »Kunstepos« Rāmāyaṇa ein Veda Mahābhārata.

III. Āçvalāyana Gṛihya Sūtra III 4, 4

sumantu jaimini vaiçampāyaṇa paila sūtra bhāshya bhārata mahābhārata dharmācāryāḥ

Die Aechtheit der Stelle ist in der übereinstimmenden Textüberlieferung verbürgt [1]). Es wird im Texte ein bhārata und mahābhārata genannt. Unstreitig bezieht sich mahābhārata auf ein Epos, bezw. ein Literaturwerk, welches mit unserem Epos verwandt ist. Die gesammte Tradition des indischen Alterthums verbindet den Namen mahābhārata mit einem ganz bestimmten Erzeugniss der Dichtkunst. Auch Weber gibt zu, dass die Worte »jedenfalls schon ein grösseres Werk, das dieselbe Sage behandelt, also unserem heutigen Texte zu Grunde liegt, bedingen«. Warum sollte es blos zu Grunde liegen? Warum könnte es nicht im Wesentlichen denselben Text bieten? Zunächst wird ja ausdrücklich unterschieden zwischen einem bhārata und mahābhārata. Sollte sich nicht der Unterschied im Anschluss an Mahābhārata I 1, 27 und 51 darauf zurückführen lassen, dass der Bhārata-Cyclus seinen Inhalt

[1]) Literatur bei Holtzmann, Mahābhārata Bd. IV, S. 29.

durch die Aufnahme des belehrenden Gehaltes zu einem Mahābhārata erweitert, dass die Bhārata-Gesänge sich zu einem festeren Ganzen als mahābhārata zusammengefügt hatten? Doch wir wollen davon einstweilen ganz absehen und die Beziehungen betrachten, in welchen Sumantu Jaimini Vaiçampāyana Paila nach der alten Sage zum Mahābhārata stehen. Im Mahābhārata werden dieselben häufig genannt als Schüler des älteren Vyāsa. Aber als fünfter wird ihnen stets Kṛishṇa Dvaipāyana zugezählt. Von Vyāsa werden sie in die Kenntniss der Veda und des Mahābhārata eingeführt.

kṛishṇadvaipāyanaḥ çukaḥ | II 4, 11
sumantur jaiminiḥ pailo vyāsaçishyās tathā vayam ||
vyāsena vedavidushā . . . XII 47, 5
tathāçmakasumantunā |
tathā jaimininā cai 'va pailena ca mahātmanā ||
kṛishṇadvaipāyano vyāso vedavyāsó mahān ṛishiḥ | XII 340, 19
sumantur jaiminiç cai 'va pailaç ca sudṛiḍhavrataḥ ||
ahaṃ caturthaḥ çishyo vai pañcamaç ca çukaḥ smṛitaḥ |
etān samāgatān sarvān pañcaçishyān damānvitān ||
. . . .
vedān adhyāpayāmāsa mahābhāratapañcamān ||
vivyāsa vedān yasmāt sa tasmād vyāsa iti smṛitaḥ | I 63, 88
vedān adhyāpayāmāsa mahābhāratapañcamān ||
sumantuṃ jaiminim pailaṃ çukaṃ cai 'va svam ātmajam |
prabhur varishṭho varado vaiçampāyanam eva ca ||
saṃhitās taiḥ pṛithaktvena bhāratasya prakāçitāḥ |
sumantur jaiminiç cai 'va pailaç ca sudṛiḍhavrataḥ etc. (vgl. S. 149).

Aus den hier gegebenen Stellen folgt, dass die alte Sage nicht blos den Namen Vaiçampāyana, sondern auch Jaimini, Sumantu, Paila mit Vyāsa und dem Mahābhārata verbindet. Sumantu, Jaimini, Paila, Çuka sind in dieser Sage dharmācārya, welche das in den vedischen Büchern und im Mahābhārata niedergelegte heilige Wissen von Vyāsa erhalten.

vedān adhyāpayāmāsa mahābhāratapañcamān. |

Durch diese Schüler des Vyāsa sollen die Sammelwerke des Bhārata kundgethan werden:

saṃhitās taiḥ pṛithaktvena bhāratasya prakāçitāḥ | I 63, 90.

Der Commentar bemerkt dazu: mahābhāratapañcamān iti bhāratam pañcamo vedaḥ sarvaçrutisamūho 'yam ity asakṛidukteḥ. Saṃhitās erklärt er durch Veda: bhāratasya mūlabhūtāḥ saṃhitā mantrabrāhmaṇarūpā vedāḥ. Seiner

Ansicht nach sind also die vier Veda die Grundlage des Bhārata; (bhāratasya mūlabhūtāḥ) dieselben werden gesondert (pṛithaktvena) von den vier ācārya erklärt.

Wenn es nun Āçv. gṛihyasūtra heisst: sumantu jaimini vaiçampāyana paila sūtra bhāshya bhārata mahābhārata dharmācāryāḥ, so ist das unzweifelhaft in Zusammenhang mit der alten Sage von Vyāsa's Schülern, welche das gesammte heilige Wissen, darunter auch das Mahābhārata, verkünden, zu erklären; diese Sage aber verbindet die Namen der vier dharmācārya eng mit dem Mahābhārata in der eben beschriebenen Weise.

Schon diese klar vorliegende Parallele gestattet uns in dem Mahābhārata des Āçvalāyana ein Werk ähnlich dem pañcamo vedānām veda zu suchen, ganz unabhängig von den anderen Momenten, welche im Texte des Gṛihyasūtra selbst liegen. Dharmācārya bezieht sich sowohl auf die vier heiligen Lehrer, als auf die vier Literaturklassen. Denn wenn wir sūtra bhāshya bhārata mahābhārata dharmācāryāḥ als Apposition zu den vier heiligen Schriftstellern sumantu jaimini vaiçampāyana paila fassen, so ergibt sich ein vollkommener Parallelismus zwischen den vier Autoren einerseits, den vier Werken andererseits; durch dharmācārya werden die vier Autoren als smṛitikāra bezeichnet. Wichtiger aber ist der zweite Parallelismus im Texte. Es verhalten sich sūtra und bhāshya, bhārata und mahābhārata zu einander wie die kürzere Darstellung zur ausführlicheren. Damit vergleiche man die Erzählung des Mahābhārata selbst, wo mehrfach eine kürzere und ausführliche Darstellung der epischen Sage erwähnt wird.

Nachdem der Inhalt des Mahābhārata beschrieben, heisst es:

vistīryai 'tan mahaj jñāṇam ṛishiḥ saṃkshipya cā 'bravīt |
ishṭaṃ hi vidushāṃ loke samāsavyāsadhāraṇam || I 1, 51
sāṅgopanishadāṃ cai 'va vedānāṃ vistarakriyā | 62
dharmārthakāmamokshārthaiḥ samāsavyāsakīrtanaiḥ | 85

Sūtra und bhāshya werden in dem Sinne von »kürzerer und ausführlicher Darstellung« zu fassen sein. Als Parallele führe ich an Çat. Brāhm. XIV 5, 4, 10

ṛigvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgirasa itihāsaḥ purāṇam
vidyā upanishadaḥ çlokāḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni
vyākhyānāni.

Auch hier stehen sich kürzere und ausführliche Darstellung gegenüber als vastusaṃgrāhaka und vastuvivaraṇa. Der Ausdruck sūtra und bhāshya drückt also generell das aus, was in der längeren Formel spezialisiert wird. Er bezieht sich auf das gesammte in kurzer und ausführlicher Darstellung bestehende »heilige Wissen« (Veda im weiteren Sinne). Und mit diesem heiligen Wissen wird bhārata und mahābhārata als Repräsentant

der gesammten religiösen Erzählungsliteratur verbunden, die ebenfalls in kurzer und längerer Fassung vorhanden war.

Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass mit mahābhārata hier epische smṛiti im Sinne der alten Sage von Jaimini gemeint ist.

Nun sind wir zwar über das genaue Alter des Açvalāyaṇagṛihyasūtra nicht hinreichend unterrichtet. Doch soviel lässt sich mit voller Bestimmtheit sagen, dass die Zeit 300—250 v. Chr. die untere Grenze für die Existenz dieses sūtra sein wird. Wahrscheinlich aber reicht das sūtra in eine etwas ältere Zeit zurück. Für die Grenze des vierten und fünften Jahrhunderts v. Chr. bezeugt daher Āçvalāyana jedenfalls die Existenz einer epischen Smṛiti, welche im Gegensatz zu den kleineren Bhārata-Erzählungen Mahābhārata hiess.

IV. Pāṇini und Patanjali.

Ich beweise erstens: Pāṇini und Patanjali kannten ein Epos Mahābhārata, das die Geschicke der Pāṇḍava behandelte. Zweitens: diesem Epos war das didaktische Element eigenthümlich. Drittens: Pāṇini und Patanjali nöthigen uns, dieses Epos Mahābhārata spätetens dem fünften Jahrhundert v. Chr. zuzuweisen.

1. Das Mahābhārata als Epos bekannt.

Für Patanjali steht es fest, dass er ein Epos Mahābhārata kannte, dessen Inhalt der Kampf der Dhārtarāshṭra und Pāṇḍava bildete. Darauf ist schon im dreizehnten Bande der indischen Studien (S. 356, 357, 479) hingewiesen worden. »Yudhishṭhira als älterer Bruder ergibt sich aus dem Beispiel: Yudhishṭhirārjunau 2, 2, 34, Bhīmasena, wovon Bhaimasena und Bhaimasenya, Nākula und Sāhadeva ergeben sich aus 4, 1, 114, Duḥçāsana und Duryodhana aus dem vārttika 2 zu 3, 3, 130 (und zwar als bhāshāyām so gebraucht).« Dahin rechne ich mit Weber auch die Angabe zu 3, 2, 122: dharmeṇa sma kuravo yudhyante und bemerke zugleich, dass kuravo sich ebensowohl auf die Pāṇḍava als auf die Dhārtarāshṭra beziehen kann. Denn die Söhne Pāṇḍu's sind und werden ebenso gut als Kuru betrachtet, wie die Söhne Dhṛitarāshṭra's, und Yudhishṭhira heisst zu verschiedenen Malen »Bester der Kaurava«. Eine Beziehung der Pāṇḍava zu Kṛishṇa enthält II 2, 24: asidvitīyo 'nusasāra Pāṇḍavam. »Die Bildung des Namens Vaiyāsaki und Vyāsa im vārttika zu 4, 1, 97, resp. die Angabe des Bhāshya, dass darunter Çuka zu verstehen sei, Vaiyāsakiḥ Çukaḥ führt uns sogar auch einen der bei der Abfassung des Mahābhārata selbst, nach dessen eigener Sage, betheiligten Lehrer vor.« Und so dürfen wir wohl mit demselben Gelehrten sagen: »Es kann demnach in der That wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass es

damals bereits eine poetische Bearbeitung der Mahābhārata-Sage gab, da hierfür eben theils die Nennung der Hauptpersonen desselben, sowie des Çuka Vaiyāsaki, theils auch einige metrische Citate analogen Inhaltes eintreten«. Die Art und Weise aber, in welcher die Namen als Beispiele gebraucht werden, zeigt, dass dieses Epos als weithin bekannt vorausgesetzt wird. Theilweise dieselben Gründe führen uns zu der Annahme, dass auch Pāṇini ein Epos Mahābhārata kannte. Zunächst werden die Träger von Namen erwähnt, welche nur mit der Dhārtarāshṭra-Pāṇḍava-Sage enger verbunden sind: Yudhishṭhira VIII, 3, 95; Bhīma III, 4, 74; Vidura III, 2, 162; Arjuna und Vāsudeva IV, 3, 98. Zweitens wird der Name desjenigen Literaturwerkes genannt, welchem jene Helden eigenthümlich sind, VI 2, 38 mahābhārata. Wenn nun Pāṇini einerseits seine Beispiele dem spezifischen Personenkreis der Pāṇḍava-Sage entlehnt und andererseits denjenigen Namen nennt, der ausschliesslich der poetischen Bearbeitung dieser Sage beigelegt wird, so kann es doch kaum einem vernünftigen Zweifel begegnen, dass Pāṇini wirklich ein Literaturwerk Mahābhārata kannte, dem eben Yudhiṣṭhira, Bhīma, Arjuna, Vāsudeva, Vidura angehörten. Weber[1]) meint zwar, mahābhārata »sei wohl keinesfalls als Name des sogenannten Epos aufzufassen, wie es denn ja auch im Calc. schol. daselbst einfach als Masculinum aufgefasst wird«. Darauf kann erwidert werden: Soweit unsere Nachrichten zurückreichen, wird mahābhārata ausschliesslich für das Epos oder in Zusammenhang mit demselben gebraucht. Eine andere Verwendung kennt die gesammte indische Ueberlieferung nicht[2]). Und Weber selbst fügt sogleich hinzu: »Anders steht es zwar wohl mit dem Bhārata, Mahābhārata des Āçvalāyanagṛihya sūtra« Wenn der ältere oder wenigstens gleichalterige sūtrakāra Açvalāyana ein Epos mahābhārata kennt, dann dürfte wohl auch der sūtrakāra Pāṇini nichts anderes gemeint haben, so lange nicht positiv das Gegentheil erwiesen ist. — Nun bemerkt Weber weiter; »Für die Existenz dieses Werkes in einer dem vorliegenden Bestande desselben irgendwie ähnlichen Form indessen wird hierdurch zum Mindesten nichts irgendwie bewiesen.« Das ist richtig: Aber gibt es nicht andere Anhaltspunkte, die unzweideutig auf ein Mahābhārata schliessen lassen, das dem vorliegenden wesentlich ähnlich war?

2. Das Epos als Smṛiti.

Ein mittelbarer Beweis hierfür liesse sich vielleicht aus der Erwähnung eines mahābhārata erheben, zumal im Zusammenhang mit dem bhārata:

[1]) Vgl. auch Böhtlingk, Pāṇini. 2. Aufl. Einl. S. 18.

[2]) mahābhārata kann sowohl Masculinum als Neutrum sein. In beiden Fällen ist dann ein Substantiv zu ergänzen, für das Neutrum z. B. yuddham, für das Masculinum saṃgrāmaḥ oder ähnliche.

mahābhārata des Āçvalāyana. Erst das episodisch-didaktische Element hat dem Bhārata-Liedercyclus jenen Umfang gegeben, durch welchen das bhārata ein mahābhārata wurde. Doch ich möchte diesen Umstand keineswegs betonen. Ein direkter Beweis ergibt sich mir für die Verschmelzung des epischen und religiösen Elementes aus dem Dvandva vāsudevārjunābhyām Pāṇ. IV 3, 98. Betrachten wir zunächst das Dvandva Vāsudevārjunau in sich, so enthält es eine unmittelbare Beziehung auf jene enge Gemeinschaft und Verbrüderung, welche mit dem Mahābhārata in einer Weise verbunden ist, dass sie zu den ausgeprägten Eigenthümlichkeiten des Epos gehört. Vāsudevārjunau, kṛishṇārjunau sind ein Charakteristikum des Mahābhārata. Unter den zahllosen Helden ist Arjuna ohne Frage die hervorragendste Persönlichkeit. »Das eigentlich Massgebende bei seiner Beurtheilung ist sein Verhältniss zu Kṛishṇa,« sagt Holtzmann mit Recht. Vāsudeva und Arjuna bilden ein Wesen. »Wer den Arjuna hasst, hasst mich; wer ihm nachfolgt, folgt mir nach« VII 79, 33. Kṛishṇa ist die Seele des Arjuna, Arjuna ist die Seele des Kṛishṇa II 52, 31; ebenso VII 11, 38: arjunaḥ keçavasyā 'tmā kṛishṇo 'py ātmā kirīṭinaḥ; V 49, 20 vāsudevārjunau vīrau .... sattvam ekaṃ dvidhākṛitam; eine Wesenheit bildend werden sie für zwei Wesen von den Menschen angesehen: ekātmānau dvidhābhūtau dṛiçyete mānavair bhuvi VII 11, 43. So leitet uns das Dvandva: Vāsudevārjunau direkt auf die im Mahābhārata ausgebildete Wesenseinheit von Kṛishṇa und Arjuna hin.

III 12, 45 mamai 'va tvaṃ tavai 'vā 'haṃ ye madīyās tavai 'va te |
yas tvāṃ dveshṭi sa māṃ dveshṭi yas tvām anu sa mām anu. ||

Welcher Art ist nun diese Wesenseinheit. Kṛishṇa wird im ganzen Mahābhārata als göttliches Wesen betrachtet. Holtzmann meint zwar »die Vergeltung des Kṛishṇa ist den älteren Theilen des Mahābhārata noch ganz fremd«. Es dürfte ihm indessen schwer fallen, diese »älteren Theile« namhaft zu machen; denn schon im nächsten Satze sieht er sich zu dem Geständniss gezwungen: »Aber überall sind spätere Stücke, welche dieselbe lehren, eingeschoben, so dass man im Ganzen genommen sagen muss, dass diese Lehre von der Identität des Kṛishṇa mit dem höchsten Wesen, welche Lehre das ganze alte Gedicht sozusagen auf den Kopf gestellt hat, (?) im jetzigen Mahābhārata schon ganz durchgedrungen ist.«

Ludwig bemerkt (Mythisches S. 15): »Uebrigens sind die Hindeutungen auf Kṛishṇa's Göttlichkeit so zahlreich und oft so unvermerkt eingestreut, dass es unseres Erachtens unmöglich ist, aus dem vorliegenden Mahābhārata den Gott Kṛishṇa zu eliminieren. Man müsste die Behauptung aufstellen, dass alle dergleichen Anspielungen und Ausdrücke, auch wo gar nichts darauf hinwiese, doch nur spätere Einschiebungen seien, die den Zweck gehabt hätten,

überall die Göttlichkeit Kṛishṇa's durchzuführen. Das hiesse aber das durch willkürliches Verfahren erst hervorbringen, was man als das Ursprüngliche vorausgesetzt hat. Man bewegt sich hiebei eben in einem Cirkel.«

Mit anderen Worten: In Bezug auf die Vergöttlichung Kṛishṇa's lassen sich ältere und jüngere Theile nicht unterscheiden. Ja, nicht wenige ächt epische Stellen sind aufs engste mit dem Gotte Kṛishṇa verbunden, und zwar so, dass diese Partien nicht lediglich tendenziös umgearbeitet genannt werden können. Ganz besonders wird die Gottheit des Kṛishṇa, wie von Duryodhana geleugnet, so von Arjuna anerkannt; er sieht den Kṛishṇa in seiner eigentlichen Gestalt als das umfassende Urwesen. Es ist die Höhe des Frevels, dass Duryodhana sich an dem Gotte Kṛishṇa vergreifen will. Mit Kṛishṇa wird Arjuna auf die gleiche Stufe, in dieselbe Sphäre der Göttlichkeit gehoben. Kṛishṇa und Arjuna werden mit einem alten Büsserpaare identificiert, das sich zur Gottheit aufgeschwungen, mit Nara und Nārāyaṇa I 224, 8; I 228, 18; so heisst es V 49, 19 vāsudevārjunau .... naranārāyaṇau devau pūrvadevau .... nārāyaṇo naraç cai 'va sattvam ekaṃ dvidhākṛitam; ebenso heissen sie VII 11, 42 pūrvadevau mahatmānau naranārāyaṇav ubhau; VII 81, 9 steht naranārāyaṇau synonym für vāsudevārjunau; in den Büchern V und VI wird häufig hervorgehoben, dass vāsudevārjunau mit naranārāyaṇau identisch ist: naranārayaṇau yau tav evārjunakeçavau. Dem Arjuna erklärt Kṛishṇa III 12, 46: Du bist Nara und ich bin Hari Nārāyaṇa in der Menschenwelt wiedergeboren. Du bist kein anderer als ich; und ich bin kein anderer als du:

naras tvam asi durdharsha harir nārāyaṇo hy aham |
kāle lokam imam prāptau naranārāyaṇāv ṛishī ||
ananyaḥ pārtha mattas tvaṃ tvattaç cā 'haṃ tathai 'va ca |
nā 'vayor antaraṃ çakyaṃ veditum bharatarshabha. ||

Ebenso sagt Indra zu Lomaça III 47, 10:

naranārāyaṇau yau tāv purāṇāv ṛishisattamau |
tāv imāv anujānīhi hṛishīkeçadhanaṃjayau. ||

Damit vergleiche man III 41, 18, III 272, 29; V 49, 5 wird Arjuna unbesieglich genannt, weil er mit Kṛishṇa ein einziges, ungetheiltes Ganze bildet. Dasselbe erzählt Rāma dem Dhṛitarāshṭra V 96, 49, Devi dem Arjuna selbst VI 23, 18; VI 66, 10; VII 11, 41 wird gesagt, Duryodhana sei dem Verderben verfallen, weil er die göttliche Natur des Kṛishṇa nicht zugegeben, der mit Nārāyaṇa identisch, wie Arjuna mit Nara. Die Namen Nara und Nārāyaṇa werden mitten in den Erzählungen des grossen Kampfes eingesetzt statt der Namen Arjuna und Kṛishṇa VII 77, 2; 81, 9; 88, 19. Dieselbe Idee, dass Arjuna eine Wiedergeburt des Nara sei, wird ferner ausgesprochen

VII, 201, 86; VIII, 16, 20; VIII 87, 79. Vishṇu selbst sagt von sich XII 341, 11: Von Alters her gilt Arjuna als meine Wesenshälfte. — Doch es ist überflüssig, noch weitere Belege zusammen zu tragen. In dieser Nara-Nārāyaṇa-Gleichstellung liegt der Schlüssel zu dem historischen Verständniss der Einheit vāsudeva-arjuna. Sie steht in engster Verbindung mit dem Vishṇukult. Es ergibt sich 1. dass Arjuna und Kṛishṇa vollständig gleichgestellt werden, 2. dass sie gleichgestellt werden als göttliche Wesen, und dass die gleiche göttliche Verehrung ihnen als bhagavantau dargebracht wird, 3. dass sie schlechthin bhagavantau als Incarnationen des Vishṇu sind und deswegen die dem Vishṇu zukommende bhakti beanspruchen. Diese drei Momente gehören im Mahābhārata eng zusammen und bedingen sich gegenseitig; sie sind ferner ganz und gar dem Mahābhārata eigenthümlich. Wenn sich daher nachweisen lässt, dass Pāṇini der Einheit vāsudevārjunau eine göttliche bhakti zuerkannte, so ist damit festgestellt, dass Pāṇini ein Mahābhārata kannte, welches schon ganz unter dem vishṇuitischen Einfluss stand. Denn alsdann werden Kṛishṇa und Arjuna nicht mehr als menschliche Helden gefasst, sondern als Wesen, welche jener specifisch sektarischen bhakti würdig sind. Und damit ist ein wesentlicher Zug des heutigen Mahābhārata für Paṇini's Zeit festgestellt.

Nun aber ist das sūtra des Pāṇini nur verständlich unter Voraussetzung dieser specifischen Verehrung, welche im Mahābharata jenem Dioskurenpaar gezollt wird. Weber meint zwar, dass sich für die direkte Verehrung Vishṇu's aus dem Bhāshya kein anderer Beweis, als der im Sinne von Cajus, Sempronius gebräuchliche Name Vishṇumitra anführen lasse. Aber bedürfen wir noch eines solchen Beweises für die muthmassliche Zeit Patanjali's? Ich glaube, die Sanchi und Mathurā-Inschriften aus dem zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. bezeugen zu klar die Existenz des Vishṇu-Çivakultes für eine noch ältere Zeit, als dass wir noch nöthig hätten, bei Patanjali den Beweis erst zu suchen. »Desto zahlreicher dagegen sind die Angaben, welche auf eine specielle Verehrung des mit ihm schliesslich ja vollständig identificierten Vāsudeva, resp. Kṛishṇa hinweisen.« Weber[1]) glaubt indessen, »von der unmittelbaren Identificierung Vishṇu's mit Kṛishṇa ist hier noch nicht die Rede«. Was aber lehrt nun Pāṇini und mit ihm Pantajali? Dem sūtra zufolge gab es vāsudevaka »Verehrer Vāsudeva's«, arjunaka »Verehrer Arjuna's«. Die Art der Verehrung war jedenfalls keine gewöhnliche; sie trug einen besonderen Charakter. Das gibt Pantajali deutlich zu erkennen; und Weber muss zugestehen: »nun bedingt zwar allerdings die ausdrückliche Antithese von Vāsudeva als saṃjñā gegenüber von kshatriyākhyā, dass damit

[1]) Weber, Indische Studien XIII, S. 348 ff.

eben hier etwas ganz Besonderes, nicht ein blosser Lehrer, gemeint ist und die Verwendung des Wortes bhagavant in dem Namen der çivabhāgavata, d. i. doch wohl eben »die den Çiva als bhagavant erkennen«, lässt sich in der That für direkte Gleichstellung des Vāsudeva mit Çiva, die Beide ihren Anhängern als bhagavant erschienen, geltend machen«. Aber nothwendig sei dies nicht. »Es genügt indessen doch auch vollständig, wenn wir überhaupt nur annehmen, dass Vāsudeva in den Augen des Verfassers jener Antithese eine über den Rang eines kshatriya weit erhabene Stellung als ein höheres, heiliges, göttliches Wesen einnahm, ohne dass man ihm deshalb gerade die unmittelbare Identificierung desselben mit Vishṇu zuzuschreiben braucht.« Also Weber gibt zu, dass es so verstanden werden kann. Ich behaupte, es muss so verstanden werden. Pāṇini lehrt, dass von Vāsudeva und Arjuna im Sinne des: Vāsudevo bhaktir asya, Arjuno bhaktir asya, d. h. Verehrer des Vāsudeva, des Arjuna: Vāsudevaka und Arjunaka gebildet wird. Nun ist es ja richtig, dass diese bhakti nicht nothwendig eine göttliche Verehrung ist, sondern in der einfachen Bedeutung von Liebe und Ergebenheit gefasst werden kann. »In Regel 97 wird in gleicher Bedeutung die Bildung von māhārājika durch Affix ṭhan aus mahārāja und in 99 ebenso ähnliche Bildungen durch Affix vuñ aus gotra-Namen, z. B. Glaucukāyanir bhaktir asya Glaucukāyanakaḥ, Aupagavakaḥ, und aus kshatriya-Namen, z. B. Nākulakaḥ, Sāhadevakaḥ, gelehrt.« Allein nicht aus der bhakti als solcher, sondern aus der bhakti, welche der Einheit Vāsudeva und Arjuna dargebracht wird, schliessen wir auf den göttlichen Charakter. Auch Weber räumt ein, »dass Pāṇini selbst Vāsudeva und Arjuna wohl so ziemlich auf gleiche Stufe stellte«, ferner dass ihnen eine gleiche Verehrung als höheren Wesen dargebracht wird. Es muss also eine bhakti besonderer Art sein, auf welche Vāsudeva und Arjuna als auf gleicher Stufe stehend Anspruch erheben. Die gleiche höhere Verehrung wird den beiden Persönlichkeiten als Wesen gleichen Ranges zu Theil. Worauf sollen wir nun diese Gleichheit des Ranges und der Verehrung zurückführen? Legen wir das im Mahābhārata geschilderte Verhältniss zu Grunde, so wird uns die Bedeutung des Dvandva in seinem ganzen Umfang sofort verständlich. Die Vāsudevārjunau sind die Kṛishṇau des Epos; die ihnen gezollte bhakti ist jene, welche den bhagavantau V 96, 49 gebührt. Sie sind ekātmānau dvidhābhūtau, sattvam ekaṃ dvidhākṛitam. Wenn daher Vāsudeva und Arjuna überhaupt auf ein Epos Mahābhārata hinweisen, so deutet die Verehrung der beiden Helden auf das concrete im Epos geschilderte gegenseitige Verhältniss hin, auf die Einheit kṛishṇārjunau-naranārāyaṇau. Dass Vāsudeva als Gott verehrt wurde, steht für uns ausser Zweifel. Die erste Zusammenstellung Nārāyaṇa, Vāsudeva, Vishṇu findet sich ja schon Taitt. Ar. X, 1, 6.

Der Umstand, »dass sich von der Identificierung sonst nirgendwo im Bhāshya eine Spur findet, während noch zahlreiche andere Stellen sich auf Vāsudeva als halbgöttlichen Helden, speciell auf seine feindlichen Beziehungen zu seinem Onkel Kaṃsa beziehen«, beweist dagegen ebenso wenig als die Thatsache, dass auch im Mahābhārata an derselben Stelle bald der göttliche, bald der menschliche Charakter hervortritt. Vāsudeva ist Gott, und erst durch ihn wird Arjuna in die Sphäre der Göttlichkeit gehoben. Daher sagt auch Barth: »In the Mahābhārata and also in Pāṇini (IV 3, 98) there are indications of an ancient worship of Arjuna quite analogous to that of Kṛishṇa.« Pāṇini und Patanjali kannten also ein Epos Mahābhārata. Dieses Mahābhārata besass den Kṛishṇa-Arjunakult in der charakteristischen Ausbildung des vorliegenden Mahābhārata. Wenn sich Weber und andere gegen die Annahme eines solchen Mahābhārata sträubten, so geschah es vorzugsweise im Hinblick auf das anscheinend späte Alter der vishṇuitischen und çivaitischen Sekten. Aber diese Annahme ist nicht haltbar, wie ich an anderer Stelle zeigen werde. Ich behaupte vielmehr: die Vaishṇava und Çaiva sind älter als der Buddhismus, älter als die erste Diaskeuase des Mahābhārata, älter als Pāṇini. Die Parallele kṛishṇārjunau-naranārāyaṇau ist aber ferner nur verständlich durch jenen Vishṇukult, mit dem sie im heutigen Mahābhārata eng verbunden ist. Kṛishṇa und Arjuna sind in ihrer Einheit die Repräsentanten jener religiös-philosophischen Anschauungen, welche parallel zu dem Rechtsgehalt im Epos ihren Ausdruck in den Erörterungen über yoga finden. Viele dieser mystisch-philosophischen Abschnitte stehen in nächster Beziehung zu Kṛishṇa und Arjuna, und selbst Holtzmann, der doch sehr bereitwillig mit »jünger« und »später, mit »Umarbeitung«, »Ueberarbeitung« seine Kritik am Epos übt, wagt es nicht, die Bhagavadgītā schlechthin als »Einschiebsel« zu betrachten. »Ein solches Gespräch über die wahre Gesinnung, mit welcher man kämpfen müsse, mag auch schon im alten Gedichte, hier vor dem Beginn der grossen Schlacht, seine Stelle gefunden haben; nur fand es wahrscheinlich nicht zwischen Arjuna und Kṛishṇa, sondern eher zwischen Duryodhana und seinem gelehrten Lehrer Droṇa statt.« (?!) Gewiss ist, dass jenes Epos, das die Kṛishṇārjunau als identische Wesen verherrlichte, mit dem epischen Element das didaktische verwoben hatte. Aber noch mehr fällt die andere Thatsache ins Gewicht, dass dieser vergöttlichte, mit Vishṇu identificierte Kṛishṇa, von welchem Arjuna unzertrennlich ist, in engster Beziehung zu dem siegreichen dharma »Recht« des epischen Elementes steht. Es ist eine stetig wiederkehrende Redensart, mit welcher Yudhishṭhira aufgerichtet wird: yato dharmas tato jayaḥ. Wo das Recht, da der Sieg. Parallel hierzu begegnet der andere Satz: Wo Kṛishṇa, da Recht, wo Recht, da Sieg:

yato dharmas tataḥ kṛishṇo yataḥ kṛishṇas tato jayaḥ VI 43, 60 vgl. VI 23, 28.

In Kṛishṇa verbinden sich dharma und yoga, um den Yudhishṭhira zum Siege zu führen:

yataḥ kṛishṇas tato dharmo yato dharmas tato jayaḥ |
tasya māhātmya y o g e n a yogenā 'tmamayena ca ||
dhṛitāḥ pāṇḍusutā rājan jayaç cai 'shām bhavishyati |

Fassen wir daher das Mahābhārata und die göttlich verehrten Vāsudeva und Arjuna im Zusammenhang mit den c o n c r e t e n Angaben der altindischen Literatur auf, so weisen Pāṇini und Patanjali auf ein Epos Mahābhārata hin, das einen ausgeprägt vishṇuitischen Zug hatte und diesen in Kṛishṇārjunau hervortreten liess. Damit ist die w e s e n t l i c h e Uebereinstimmung des Charakters festgestellt. Aber für welche Zeit?

3. Alter von Pāṇini und Patanjali.

Patanjali wird nach übereinstimmenden Zeugnissen dem zweiten Jahrhundert, spätestens dem ersten Jahrhundert v. Chr. zugewiesen. Die obere Grenze [1]) wird gewonnen aus Pāṇ. I 1, 68 Pushyamitrasabhā, Candraguptasabhā: der Königshof des Pushyamitra, der Königshof des Candragupta. Candragupta war der erste Maurya, Pushyamitra der erste der auf die Maurya folgenden Çungadynastie (178—142 v. Chr.). Auch sonst wird er öfter als Beispiel erwähnt. Diese historischen Anhaltspunkte deuten darauf hin, dass der Verfasser des Mahābhāshya um das Jahr 150 v. Chr. gelebt hat und ein Zeitgenosse jenes Pushyamitra war. Allein, schon die Annahme, dass er erst dem letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung angehört, nöthigt uns, das Mahābhārata des Patanjali spätestens in das zweite Jahrhundert v. Chr. zu setzen. »Wenn wir nun erwägen, dass nach den Untersuchungen Kielhorn's zwischen Pantajali und Pāṇini Generationen von Gelehrten, von denen wir aus dem Mahābhāshya allein Kunde haben, sich mit Pāṇini's Grammatik gründlich beschäftigt haben, so werden wir wohl nicht fehl gehen, wenn wir zwischen den beiden genannten Grammatikern einen Abstand von zwei Jahrhunderten annehmen.« So Böhtlingk (Pāṇini [2] Einl., S. X). Kielhorn selbst sagt: »Wenn ich hier zunächst meine eigene Ansicht aussprechen darf, so ist es die, dass Pāṇini der vedischen Literatur weit näher steht, als der sogenannten klassischen; dass er einer Zeit angehört, in der das Sanskrit mehr war als eine Sprache der Gelehrten [2]).«

Die vorgelegten Zeugnisse weisen somit die Existenz eines Mahābhārata als epische Smṛiti um m e h r e r e J a h r h u n d e r t e i n d i e Z e i t v o r

[1]) Liebich, Pāṇini S. 12, 13.

[2]) Vgl. Fr. Kielhorn, Der Grammatiker Pāṇini, S. 185 ff. (Nachrichten der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen 1885.)

Christus zurück, und wenn Āçvalāyana und Pāṇini spätestens dem vierten Jahrhundert angehören, so muss eine Mahābhārata-Smṛiti im fünften Jahrhundert bestanden und in Charakter und Umfang sich nicht wesentlich von der vorliegenden Gestalt unterschieden haben. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass schon das erste Zeugniss für die Existenz eines Mahābhārata dem Epos den Charakter einer Smṛiti, eines Veda beilegt. Dadurch wird die Frage nahegelegt, ob nicht der Smṛiti-Charakter ursprünglich ist, ob nicht das Epos unter dem beherrschenden Einfluss des dharma gleich zu Anfang das geworden ist, was es heute ist, »ein Lehrbuch des heiligen Rechts«. Hinzu kommt noch ein besonderer Umstand aus dem Bereiche der Sage.

Es gewinnt den Anschein, als habe die Diaskeuase unseres Epos in durchaus selbständiger Weise den vorhandenen Sagenstoff nach einem ganz bestimmten Plane umgeschaffen, aus den alten Heldengenealogien dasjenige herausgegriffen, was ihren Zwecken diente, neue Gestalten ersonnen und die Namen anderer Helden aus weit entlegenen Gebieten hier zusammengeführt. Scheinbar unbedeutende Sagen, die sich in der grossen Masse des alten Sagenstoffes verloren, wurden ausgewählt, mit anderen Sagen zu einem neuen Ganzen verbunden und verschmolzen, das der Träger einer höheren Idee sein sollte. Wir haben gesehen, wie eng die Idee des Rechts, sein geheimnissvolles Wesen mit dem epischen Element verbunden, wie es mit den Charakteren, dem ganzen Plan und Aufbau verwachsen ist. Namen, die der alten Sage ganz fremd schienen, treten hier in den Vordergrund und empfangen ihre Bedeutung im engen Zusammenhang mit der Idee des Rechts. Andere Namen, welche die alte Sage kannte, finden sich hier in einer ganz neuen Umgebung. Mit Devāpi, Çāntanu, Bahlīka beginnt die Diaskeuase eine selbständige, ihren Zwecken angepasste Genealogie. Bhīshma, Vicitravīrya werden zu Nachkommen Çāntanu's gemacht. Vicitravīrya erhält Nachkommenschaft in Dhṛitarāshṭra, Pāṇḍu. Dazu kommt Vidura, von dem sonst keine Spur zu entdecken. Die alten Namen Bhīmasena, Arjuna, Ajātaçatru, Namen von gutem Klang, werden hier in einen neuen Zusammenhang gebracht; die alte Sage vom Raube der Subhadrā durch Arjuna hingegen nimmt im Epos eine untergeordnete, episodische Stellung ein. Erst die Mahābhārata-Smṛiti gibt uns Kenntniss von den Pāṇḍava, von Draupadī, von dem gewaltigen Kampfe. Dies legt unwillkürlich die Vermuthung nahe, als stünde die Gestaltung der Pāṇḍava-Sage in ursächlicher Beziehung zu dem Smṛiti-Charakter, als sei die Dichtung von den Leiden und Siegen der Pāṇḍava und dem endlichen Triumphe des Rechts in Abhängigkeit von der dominierenden Stellung des dharma im Pāṇḍava-Epos entstanden. Die Einführung des neuen Elementes der Pāṇḍava gab dem Bhārata-Sagencyclus einen neuen

Mittelpunkt. Die Pāṇḍava sind Träger der dharma-Idee, eine Verkörperung des Rechts, und unter dem gestaltenden Einfluss des in den Pāṇḍava personificierten Rechts wird der Bhārata-Cyclus ein mahābhārata, eine Smṛiti. Dafür spricht eben die Thatsache, dass »der Name Pāṇḍu, Pāṇḍava in keiner einzigen der zur vedischen Literatur gehörigen Schriften, noch auch in irgend einem anderen der brahmanischen Werke, die nach diesen die nächsten Ansprüche auf Alterthümlichkeit haben, gefunden wird. Er kommt nur im Mahābhārata selbst oder in Werken vor, bei denen anzunehmen ist, dass zu ihrer Zeit letzteres Epos bereits in irgend einer Redaktion vorlag«. (I. St. II, S. 402.) Wir kennen geschichtlich die Pāṇḍava nur als räuberisches Bergvolk, welches zur Zeit Buddha's die Länder im Osten sowohl als im Westen verwüstete. Von einer Herrschaft der Pāṇḍu, Pāṇḍava ist seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. in verschiedenen Theilen Indiens die Rede. »Dies ist aber,« meint Weber, »gerade die Zeit, in welche wir die Entfaltung und das allmälige Wachsthum des Mahābhārata zu legen haben.«

In dem vorliegenden Epos ist der alte Sagen- und Erzählungsstoff dem selbständigen Zwecke einer neuen Dichtung untergeordnet und dienstbar gemacht worden. Die grossen Sagen treten zurück, kleinere, unbedeutende Sagen übernehmen die führende Rolle. Für die originellen und selbständigen Ziele der Dichtung passten Sagen nicht, denen eine mehrhundertjährige Recitation schon ein festes Gepräge aufgedrückt. Wohl aber eigneten sich hierfür weniger bedeutsame Namen. Sie konnten nach freiem Ermessen bearbeitet werden, ohne dass auf einmal mit der alten Sangestradition gebrochen wurde. Das Alte fand in dem neuen Rahmen seine entsprechende Stellung und Verwerthung. In dieser Weise ist selbst das uralte Verhältniss der Kuru-Pancāla in den Dienst der Diaskeuase getreten. Wenn es auch nicht richtig ist, dass das Epos einen Kampf der Kuru und Pañcāla schildert, so sind die Beziehungen dieser beiden Bruderstämme doch nicht ohne Einfluss geblieben, und in dem Kampfe zwischen Pāṇḍava und Dhārtarāshṭra hat der Dichtung unverkennbar ein Gegensatz von Kuru und Pancāla vorgeschwebt. So heisst es VII 106, 1 von dem Streite pañcālāḥ kurubhiḥ sārdham. In V 31, 20 hatte Yudhishṭhira die Forderung gestellt: bhrātṛīṇāṃ dehi pañcānām pañcagrāmān suyodhana; in diesem Falle werde Eintracht zwischen Kuru und Pancāla herrschen

smayamānāḥ samāyāntu pañcālāḥ kurubhiḥ saha |

und der Dichter bezeichnet die streitenden Parteien als akshatān kurupañcālān, wenn sie eine friedliche Uebereinkunft finden. Kurupancāla[1]) ist das Centrum der alten Cultur, der Kern der madhyamā diçaḥ, des Landes der Brahmarshi,

[1]) Vgl. Oldenberg, Buddha S. 400 ff.

dessen Sitte und Recht als Muster gelten, dessen Krieger die tapfersten sind. In der Brāhmaṇa-Periode ist bei den Kurupañcāla die Heimath der brahmanischen Civilisation gewesen. Bei ihnen im Norden ist die Gegend, wo die Vāc ihren eigentlichen Ursprung hat; die Vāc, wie sie dort ist, ist wahrhaft (nidānena) eine vāc zu nennen. Kurukshetra ist die heilige Stätte, der Opferplatz der Götter (Çat. IV 1, 5, 13). Die Erstgeborenen der Nyagrodha-Bäume wachsen dort (Ait. VII 30). Den Kurupancāla wird das Gewicht einer älteren und höheren sacralen Auktorität beigelegt. So ist kurukshetra zum dharmakshetra geworden; diese Benennung wird der alten Heimath brahmanischer Civilisation ja auch direkt beigelegt; es wird zur Heimath des dharma, der in sich die ganze Fülle religiöser und sittlicher Grundsätze, der sacralen und bürgerlichen Sitten und Gebräuche umfasst. Auf diesem Kurukshetra wird der Kampf um dharma entschieden und kurukshetra im wahren Sinne ein dharmakshetra. So hat der altepische Sagenstoff unter der dharma-Idee eine neue Gestalt erhalten. Die Dichtung, welche das epische und belehrende Element verbindet, macht die epische Sage zur Trägerin und Vermittlerin des Smṛiti-Gehaltes. Das geschichtlich bezeugte Mahābhārata ist das Produkt einer feinen und selbständigen Verwerthung des alten Lieder- und Erzählungsschatzes. Eine ältere epische Fassung der Pāṇḍava-Sage ist der Geschichte unbekannt. Das Mahābhārata, das seit dem fünften Jahrhundert v. Chr. bezeugt wird, trägt den religiös-encyklopädischen Charakter eines fünften Veda.

Zweiter Abschnitt.

Zeitalter der epischen Smṛiti.

Bildet das fünfte Jahrhundert v. Chr. die untere Grenze für die Entstehung der Mahābhārata-Smṛiti, so drängt sich die Frage auf: Steht einer so frühen Abfassung nicht das Bild socialen Lebens entgegen, das sich im Mahābhārata widerspiegelt? Hopkins, der beste Kenner der Realien des Mahābhārata, glaubt sociale Zustände zu erkennen, »that plainly belong to many different dates«, Perioden, die durch eine weite Kluft von einander getrennt sind. Und in der That, wenn wir gewisse Legenden und Episoden lesen, Episoden, in denen sich halbbarbarische Sitten zu erkennen geben, Frauenraub und sittliche

Ungebundenheit als Tugend gelten, wenn wir gewisse Gebräuche ins Auge fassen, von denen eine spätere Zeit sich mit Entrüstung abwendet, so werden wir fast zu einer solchen Annahme gedrängt. Und doch mahnt gerade der ausgesprochen alterthümliche Charakter jener Episoden, die fast tendenziös gepflegte Ungebundenheit und Zügellosigkeit der Sitte, der krasse Gegensatz zur bestehenden Sitte zur Vorsicht. Und es fragt sich, ob nicht vielleicht hier Dichtungen vorliegen, die einen ganz bestimmten Zweck verfolgten. Dazu kommt, dass dieselbe Erzählung mit der wilden Ungebundenheit die sittlich geläuterte Auffassung einer fortgeschrittenen Zeit in einer Weise verbunden hält, welche deutlich zeigt, dass ächte Reste alter Erzählungen kaum vorliegen. So scheinen diese Episoden und Sittenbilder einstweilen nicht geeignet, ein Kriterium für die Beurtheilung der socialen Zustände zu bilden. Wir müssen uns nach anderen Kriterien umsehen. Und diese finden sich auf dem Gebiete von Religion und Wissenschaft einerseits, von Wirthschaft und Recht andererseits. Die religiösen und wissenschaftlichen Bestrebungen, die socialen und rechtlichen Zustände bilden einen durchaus zuverlässigen Gradmesser für die Beurtheilung der Mahābhārata-Cultur. Sie verleihen dem Zeitalter der entstehenden epischen Smṛiti ein einheitliches und charakteristisches Gepräge, das dem Culturzustand des fünften Jahrhunderts nicht widerspricht. Die Signatur dieser Zeit ist Fortschritt, ihr Typus ist Blühen und Wachsthum aller Zweige culturellen Schaffens. Eine auffällige Uebereinstimmung besteht zwischen der in den Jātaka und im Pālicanon repräsentierten Culturperiode und jener des Mahābhārata. In beiden tritt uns ein hochcivilisiertes Volk entgegen, das sich auf allen Gebieten den Weg zu überraschender Blüthe erschlossen. Der Ackerbau beschränkt sich nicht auf primitive Formen, sondern hat durch Anlage von Kanälen und Teichen das ganze Land aufs sorgsamste bestellt und ausgenutzt. Neben dem Ackerbau blühen Handel und Gewerbe. Die Arbeit hat sich von der Scholle losgerissen und im Handwerk einen selbständigen Erwerbszweig geschaffen. Man versteht sich auf die Bearbeitung des Metalls und verwendet es als Zahlmittel. Mächtige, wohlorganisierte Karawanen durchziehen das Land auf breiten, vorzüglich gepflegten Heerstrassen. Den Binnenverkehr vermittelt die Stromschifffahrt, den ausländischen Verkehr die Schifffahrt auf hoher See. Geradezu ein Typus jener Zeit ist der Grosskaufmann, der zu Handelszwecken weite Seereisen unternimmt. In den Jātaka und im Mahābhārata finden wir das Bild eines regen Verkehrslebens. Dem ausgedehnten Verkehr entspricht ein auf gleicher Höhe stehendes Privatrecht. Die Schrift ist nicht blos bekannt, sondern hat eine hervorragend praktische Verwendung im Leben. Hier genüge dies mit wenigen Zügen entworfene Bild der Mahābhārata- und Jātaka-Cultur. Die Einzelheiten ergeben sich aus der folgenden Darstellung.

Welcher Zeit gehört die in den Jātaka sich abspiegelnde Cultur an? Buehler[1]) hat diese Frage mit Rücksicht auf den Gebrauch der Schrift beantwortet. Er meint:

»As regards the question to which exact period the testimony of the Pali-Canon may refer, the answer, I think, must be, »to the fifth and possibly to the sixth century B. C.« Für die Jātaka bildet die untere Grenze jedenfalls das dritte Jahrhundert v. Chr. »Aber«, so bemerkt Buehler, »andere Umstände machen es wahrscheinlich, dass das Bild nationalen Lebens, das die Jātaka liefern, auf eine weit frühere Periode zurückgeht«. Die Erzählungen sind der alten brahmanischen Literatur entlehnt und entwerfen ein Culturbild, das vor der Zeit des entstehenden Buddhismus liegt, und es ist höchst unwahrscheinlich, dass gerade die so häufige Erwähnung der Schreibkunst und deren Gebrauch im täglichen Leben von den Buddhisten in die Erzählung eingefügt wurde. Buehler[2]) nennt die Cultur der Jātaka »in various respects primitive and particularly noteworthy is the prevalence of wood architecture which on the evidence of the oldest sculptures had almost disappeared in the third century B. C.«[3]). Auf den letzten Punkt will ich hier nicht näher eingehen. Ich möchte aber Bedenken tragen eine Civilisation primitiv zu nennen, welche, wie sich deutlich nachweisen lässt, einen umfangreichen Seehandel trieb. Seehandel und Grosshandel setzen mannigfache Bedingungen voraus, die nur eine weit fortgeschrittene Zeit zu erfüllen im Stande ist. Dass eine solche Civilisation, wie sie von den Jātaka bedingt wird, nicht mit dem sechsten Jahrhundert in Widerspruch steht, werden uns die ältesten sūtra beweisen. Von Wichtigkeit ist es aber, wenn das Mahābhārata ein Culturbild bietet, das in Uebereinstimmung mit den Jātaka vor der Zeit des Buddhismus liegt. Mittelbar wäre dies ein Beweis für den Ursprung der Mahābhārata-Smṛiti spätestens in dem fünften Jahrhundert. Ich behandle zunächst das wirthschaftliche Leben.

---

[1]) G. Buehler, Indian Studies III, On the Origin of the Indian Brāhma-Alphabet. Wien 1895 p. 15.

[2]) l. c. p. 20.

[3]) Oldenberg sagt: „Die Pāliliteratur steht dem Veda in vielen Beziehungen näher, als die des klassischen Sanskrit". Gött. Gel. Anz. 1890 S. 407 Anm.

Erstes Kapitel.

Das sociale und wirthschaftliche Leben.

Das Mahābhārata setzt als Ganzes ein reich entwickeltes volkswirthschaftliches Leben voraus. Dies beweisen folgende Züge.

I. Arbeit und Kunst.

1. Landwirthschaft und Gewerbe.

Das Grundprincip der Volkswirthschaft, welche die Zeit der entstehenden Mahābhārata-Smṛiti charakterisiert, wird in die Worte gefasst:

vārttāyāṃ saṃçritas tāta loko 'yaṃ sukham edhate | II 5, 79.

Auf der Gesammtheit des wirthschaftlichen Betriebes beruht das Wohl der Bevölkerung. Vārttā umfasst neben Ackerbau und Viehzucht auch Handel und Gewerbe. Ohne diese allseitige Pflege der wirthschaftlichen Interessen (kṛishigorakshyavāṇijyam) leidet das Reich Gefahr (saṃçayaṃ labhate kiṃcit XII 88, 22). Ackerbau, Viehzucht, Handel sind die Grundlage eines wirthschaftlichen Wohlstandes.

kṛishigorakshyavāṇijyaṃ lokānām iha jīvanam XII 89, 7 = III 207, 24.

Hier soll das Princip der Arbeitstheilung gelten (kārayet karmabhedataḥ XII 88, 27 = XII 89, 23). Theilung der Arbeit wird dem König zur Pflicht gemacht. Es wird geradezu das Eingreifen der Staatsthätigkeit gefordert, auf dass nicht durch einseitige Pflege des einen Zweiges wirthschaftlicher Thätigkeit der andere Schaden leide. Das Wohl der Gesammtheit soll dem König oberste Norm seiner überwachenden und regulierenden Thätigkeit sein, nicht einseitige Interessenwirthschaft, welche auf Kosten eines anderen gleichberechtigten Erwerbszweiges gefördert wird. Sehr deutlich wird dies in dem bekannten Kapitel kaccit (II 5) ausgesprochen. Es gehört dasselbe zu den interessantesten Dokumenten des ältesten Rechts, indem es geradezu ein Compendium aller Pflichten und Aufgaben der königlichen Gewalt in Form von Fragen bietet. In gleicher Weise soll der König für das Wohl der Landwirthschaft und des Handels Sorge tragen. Dieser Gedanke der Gemeinsamkeit des wirthschaftlichen Strebens durch Theilung der Arbeit beherrscht das ganze System und bezeichnet einen Höhepunkt wirthschaftlicher Entwickelung, der uns in so fern liegender Zeit überraschen mag. Aber er stimmt zu dem Gesammtbilde der Civilisation, welche das Epos widerspiegelt. Die königliche Gewalt wendet

ihre Sorge der Landwirthschaft zu, indem sie die Herstellung eines über das ganze Land sich erstreckenden Kanalisations- und Berieselungssystems auf sich nimmt. kaççit tushṭāḥ kṛishīvalāḥ II 5, 76 »Ist der Landwirth zufrieden« bildet eine der wichtigsten Fragen für die königliche Verwaltung. Zur Beförderung des Ackerbaues sehen wir daher schon frühe ein umfangreiches Bewässerungssystem in Teichen und Kanälen angelegt; es wird hervorgehoben, dass diese Teiche stets einen reichen Wasserbedarf haben und in entsprechenden Abständen vertheilt sein sollen, damit die Landwirthschaft nicht einzig von der Witterung abhängig sei. II 5, 77.

kaccid rāshṭre taḍāgāni pūrṇāni ca bṛihanti ca |
bhāgaço vinivishṭāni na kṛishir devamātrikā ||

Die Herstellung künstlicher Wasserleitungen war dem Inder durch die Natur selber in so zwingender Weise vorgezeichnet, dass sie seine erste Sorge bilden musste. Ohne Vorrichtungen für eine geregelte Zufuhr des Wassers zur Zeit der Dürre war er ein verlorener Mann, sein Land wäre verschmachtet.

Aehnlich XII 86, 15: āçayāç co 'dapānāç ca prabhūtasalilākarāḥ.

In schlechten Jahren soll der König einen Vorschuss gewähren gegen einen mässigen Zins und für die erste Aussaat Sorge tragen:

kaccin na bhaktam bījaṃ ca karshakasyā 'vasīdati |
pratyekaṃ ca çataṃ vṛiddhyā dadāsy ṛiṇam anugraham || II 5, 78.

Der Landwirth soll nicht durch Abgaben und Frohnforderungen überlastet werden.

kaccit kṛishikarā rāshṭraṃ na jahaty atipīḍitāḥ | XII 89, 24.

Auf der Landwirthschaft beruht der Wohlstand des Reiches.

prabhāvayanti rāshṭraṃ ca vyavahāraṃ kṛishiṃ tathā |
tasmād gomishu yatnena prītiṃ kuryād vicakshaṇaḥ || XII 87, 38.

Nichts dient dem Reiche zu grösserer Förderung als die Pflege der Landwirthschaft (sarvatra kshemacaraṇam XII 87, 40).

Mit den Erzeugnissen des Bodens verbinden sich diejenigen der Kunst und des Gewerbes. Dem kṛishikara steht der çilpin gegenüber. Ihn soll der König mit besonderem Wohlwollen behandeln. Dass Kunst- und Gewerbefleiss Bedeutsames leisteten, beweisen die ausführlichen Listen im Mahābhārata. Einen grossen Umfang hatte, wie aus ihnen hervorgeht, die Textil- und Metallindustrie angenommen. Man vergleiche die Darstellung bei Lassen. Bezeichnend ist auch, dass den Produkten des einheimischen Gewerbefleisses (deçaja) die ausländischen gegenüber gestellt werden, und dass den ersteren ein besonderer Vorzug beigelegt wird.

2. Städtisches Leben und Baukunst.

Diese Entwickelung des wirthschaftlichen Lebens, der Gegensatz der einzelnen Produktionszweige, die Verwirklichung des Gesetzes der Arbeitstheilung, namentlich aber der Aufschwung des Gewerbefleisses setzt ein reichentwickeltes städtisches Leben voraus, und dieses hinwiederum steht in enger Verbindung mit dem Fortschritt der Baukunst [1]). Erst mit der Stadt verwirklicht sich die Theilung der Arbeit, weil nur sie die nöthigen Bedingungen dafür bietet. Der Landmann der alten Zeit beschaffte alles, was er nöthig hatte, sich selber. Erst allmälig entwickelte die Hausindustrie einzelne Gewerbsarten, die eine besondere Geschicklichkeit erforderten. Aber das Dasein, das dem Handwerker auf dem Lande beschieden war, blieb ein recht kümmerliches. Zum rechten Gedeihen gelangte es erst in der Stadt, die ihm mit der Möglichkeit des gesicherten und gesteigerten Absatzes zugleich die Leichtigkeit des Bezuges der ihm nöthigen Utensilien, Stoffe, Arbeiten vom Kaufmann und anderen Handwerkern in Aussicht stellte. So sehen wir denn auch, dass das Mahābhārata ein entwickeltes städtisches Leben besitzt. Und dieses zeigt sich in enger Verbindung mit dem Aufschwung der Baukunst. Das Epos kennt grosse Bauwerke, bei denen Säule und Bogen reiche Verwendung finden. Hervorzuheben ist der Gebrauch der toraṇa: dvāratoraṇaniryūhair yuktam, sahasrastambhā hemavaidūryacitrā toraṇasphāṭikākhyā (sabhā) II 56, 19; dṛidhaprākāratoraṇā III 284, 2; VIII 33, 19 gṛihāṭṭālakasaṃyuktam bahuprākāratoraṇam; imāṃ nagarīm . . . prākārāṭṭālakopetām. In ganz der gleichen Weise spricht das Rāmāyaṇa von saprākārā satoraṇā. Hopkins hat in seiner mehrfach citierten Abhandlung die wichtigsten Stellen im Anschluss an das Mahābhārata gegeben.

Er bemerkt dazu: »It seems therefore, as if without prejudice we might affirm that walled cities are known in early times; strong stone walls and battlemented towers belong, however, to the late Mahābhārata-Rāmāyaṇa period, and are there predicated of cities in such a way as to lead us to suppose that the poet even then did not describe what often existed but what had been set as a poetically correct method of description and preserved as a model« [2]). Hopkins gibt also doch zu, dass für »the late Mahābhārata« die Möglichkeit der Steinbauten gegeben ist.

Es fragt sich nun, ob die Stellen blos für die »late« Mahābhārata-Periode gelten, und welche Bewandtniss es mit dem late Mahābhārata hat. Natürlich wird Hopkins nicht daraus das »Später« ableiten, weil in jenen Abschnitten Steinbauten bezeugt werden, und umgekehrt wird er nicht sagen:

[1]) Vgl. Ihering, Vorgeschichte der Indoeuropäer S. 120 ff.

[2]) J. A. O. S. vol. XIII, p. 174.

die Steinbauten sind späteren Ursprungs, weil sie in späteren Theilen des Mahābhārata vorkommen. Das wäre ein offenbarer circulus vitiosus. Er muss also andere Indicien für das »spätere Mahābhārata« haben. Sind aber diese anderen Gründe nicht stichhaltig für ein late Mahābhārata, so spricht noch weit weniger die Erwähnung von Steinbauten dafür. Denn zunächst bezeugt uns das Alter der Wasserbauten in Form von Teichen, Kanälen, dass die Bautechnik nicht unbedeutende Fortschritte gemacht haben musste. Wo man ein ganzes Bewässerungssystem über weite Strecken anlegt, wo man grosse Strassen baut, da haben Bauhandwerk und Baukunst eine bedeutende Höhe erreicht. Dann aber ist die Existenz von Steinbauten für das dritte Jahrhundert v. Chr. auf jeden Fall gesichert. Ich citierte schon das Zeugniss des besten Kenners altindischer Archäologie, dass the »prevalence of wood architecture had almost disappeared in the third century B. C.« Wenn aber im dritten Jahrhundert v. Chr. der Holzbau für Monumentalgebäude, wie Tempel, Paläste, überall durch den Stein ersetzt war, so bedingt das eine mehrhundertjährige Entwickelung. Nur langsam macht der Holzbau dem Steinbau Platz. Die Herstellung eines Holzhauses fordert weder sonderlich schwere Arbeit, noch Kunstfertigkeit. Sie waren mit leichter Mühe errichtet. Ganz anders die Bauwerke, welche das Mahābhārata erwähnt, und deren frühe Existenz uns von den ältesten Skulpturen bezeugt wird. In diesen Steinbauten steckt ein Stück harter Arbeit. Aber die fleissigen Hände allein reichten zur Herstellung dieser Bauten nicht aus. Die Ausführung des Baues musste von kundigen Personen geleitet und überwacht werden. Es bedurfte neben dem Bauhandwerker noch des Baumeisters. Auch hier führt der Fortschritt zur Theilung der Arbeit und tritt in dem Gegensatz von Bauhandwerk und Baukunst zu Tage. Es ist nun von Bedeutung, dass das Mahābhārata gerade der Baukunst, des Bautechnikers Erwähnung thut. Es unterscheidet den sthapati von dem einfachen Handwerker. Der sthapati baut nach den Regeln theoretischer Anleitung (çāstra I 134, 10, 11). Und die Lehre vom Bau ist in Form einer vāstuvidyā (I 51, 15) zusammengefasst. Das zeigt eine Entwickelung des Kunstlebens, die sich allerdings weit entfernt von dem »half developed state of about two thausand five hundred years ago«. Aber darum gehört dieselbe noch nicht zu dem late Mahābhārata. Und es liegt kein Grund vor deswegen die Einheitlichkeit des Culturbildes zu bezweifeln und das Epos in eine jüngere Zeit zu verlegen. Wäre allerdings die Baukunst erst buddhistischen Ursprungs, hätte erst der Buddhismus, wie Barth sagte, dem alten Indien seine Werkmeister gegeben, so würden die epischen Angaben auf einen recht späten Ursprung des Epos zurückweisen. Aber das ist eine irrige, wenn auch weitverbreitete Ansicht. Buehler schreibt: »Die neuen Bildwerke von Mathurā beweisen, dass die alte Kunst der Jainas nicht viel von jener der Buddhisten

abweicht, der Grund dieser Uebereinstimmung liegt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht darin, dass die Anhänger der einen Sekte die der anderen Sekte nachahmten, sondern dass beide aus der nationalen Kunst des alten Indien schöpften und dieselben Künstler verwendeten. Der volle Beweis dieser Annahme, welcher die geltende Anschauung über die Entwickelung der altindischen Kunst bedeutend umgestaltet, wird sich erst durch die Ausgrabungen von wirklich alten brahmanischen Tempeln erbringen lassen .... Doch auch jetzt schon liegen viele Beweise vor, die zu Gunsten dieser neuen Auffassung sprechen, z. B. die jetzt nicht mehr bezweifelte Thatsache, dass Brahmanisten, Jainas, Buddhisten gleichzeitig zur Entwickelung der Felsentempel-Architektur beitrugen, und dass die ältesten Felsentempel, die von Barābar, Nāgārjuna und Katak nicht den Buddhisten angehören, sondern den Vaishṇava Ājīvikas und den Jainas«[1]). Ein direkter Beweis hierfür liegt in dem Alter der stūpa und caitya. Das Epos erwähnt neben den Palästen und Befestigungen namentlich Götterheiligthümer und andere religiöse Bauten: devatāyatanacaityeshu prakārāṭṭālakeshu ca II 80, 30; III 188, 59; taḍāgāvasathās III 191, 8. Von besonderer Bedeutung ist diese Erwähnung der Caitya: caityayūpaçatānkitaiḥ I 109, 13 (vgl. Mbh. I 94, 29; III 12, 35 mit Rām. II 50, 8 'caityayūpasamāvṛitam). Ganz ähnlich ist im Rāmāyaṇa häufig von Caitya die Rede, II 3, 18 Speise soll bereit sein in devāyatana und caitya; II 25, 4 āyatana neben caitya, II 71, 40 devāgāra, devatāyatana, caitya; II 100, 43 caityaçatais; V 12, 14 caityagṛiha; V 15, 16 caityaprāsāda mit tausend Säulen; IV 22, 29 schrecklich wie die Caitya einer Begräbnissstätte. Die übereinstimmende Erwähnung dieser Bauten in beiden epischen Gedichten zeigt auch hier, dass das Zeitalter der epischen Poesie einen durchaus gleichartigen Charakter trägt. Caitya, āyatana, devāgāra, sabhā, toraṇa setzen einen über die primitiven Anfänge weit hinaus reichenden Fortschritt der Baukunst voraus. Caitya bedeutet allerdings auch die heiligen Bäume; aber aus dem Zusammenhang geht hervor, dass hier unter caitya jene kleinen Grabtempel und Grotten zu verstehen sind, die uns bis auf den heutigen Tag in Indien begegnen. Seiner Bedeutung nach ist caitya nahe verbunden mit stūpa; beide dienen der Aufbewahrung der heiligen Asche. Und es ist gewiss kein Zufall, dass auch die Schlussceremonie beim grossen Opfer: die Sammlung der heiligen Asche cayana und die gesammelten Ueberreste cita genannt werden. Es fragt sich nun, ob der stūpa-Cult brahmanischen Ursprungs ist. In diesem Falle sprechen die im Mahābhārata und Rāmāyaṇa erwähnten Bauwerke nicht zu Gunsten einer »späten« Redaktion. Bezüglich der stūpa sagt Buehler: it

[1]) Transactions of the ninth international Congress of Orientalists. London 1893. vol. I, p. 221.

is a form of the funeral monuments, once used and worshipped by all Indian sects that followed the Jñāna and Bhakti Mārgas, und weiterhin bemerkt er zu Mahābhārata I 109, 13—14: The juxtaposition of the Chaityas and Yūpas shows that Brahmanical sacred buildings, probably stūpas are meant[1]). Ausführlicher äussert er sich W. Z. K. M. Bd. IV, S. 328, 329.

»I see also a trace of the worship of stūpas in the Chaityavandana the worship of Chaityas, incumbent on all Çrāvakas and I believe that the term chaitya or cheia originally meant »a funeral monument in honor of a teacher or a prophet, not a temple as it is now interpreted. In support of this view I may point out, that some of the Chaityas, described in the Jaina Scriptures are stated to be sacchatte provided with a Chattra or umbrella. This epithet fits a stūpa, not a temple, as it is well known that the former are always surmounted by one or several rows of Chattras. The worship of stūpas has, in my opinion, not been borrowed by the Jainas from the Buddhists. It was, I think, the common habit of various ancient sects to erect funeral monuments in the stūpaform to their great teachers and to worship them. A statement, that the orthodox Pārāçarins, the ascetics of Pārāçarya's order, whom Pāṇini mentions in his grammar IV 3, 110 worshipped chaityas is found in Bāṇa's Çrīharshacarita« (p. 187).

Einen weiteren Beweis für das hohe Alter bespricht Buehler W. Z. K. M. Bd. V, S. 61: »The stūpa was devanirmita built by the gods i e. so ancient that at the time, when the inscription was incised, its origin had been forgotten. On the evidence of the character the date of the inscription has to be referred undoubtedly to the Indo-Scythian Era and is equivalent to A. D. 156/157. The stūpa must therefore have been built several centuries before the beginning of the Christian era as the name of its builder would certainly have been known, if it had been erected during the period when the Jainas of Mathura carefully kept record of their donations. This period begann with the first century B. C. to which Dr. Bhagvānlāl's inscription undoubtedly belongs. Our inscription (n. 3) furnishes therefore a strong argument for the assumption that one Jaina monument of Mathura is as old as the oldest known Buddhist stūpas.«

So steht also nichts im Wege, in den Mahābhārata-Denkmälern Bauten einer älteren brahmanischen Zeit zu erblicken.

3. Sculptur.

Dem architektonischen Aufbau entspricht der künstlerische Schmuck. Skulptur und Malerei dienen zur Ausschmückung der Gebäude. Das Mahābhārata erwähnt bildliche Darstellungen Vishṇu's und Çiva's (III 39, 45). Fürsten und Helden stellen die Bilder ihrer Schutzgötter in den Tempeln auf.

[1]) Epigraphia Indica vol. II, p. 313.

Zu den üblen Vorzeichen gehört es, dass die Götzenbilder des Duryodhana zittern, lachen, weinen, tanzen, speien, Blut schwitzen, umfallen.

devatāpratimāç cai 'va kampanti ca hasanti ca |
vamanti rudhiraṃ cā 'syaiḥ svidyanti prapatanti ca || VI 2, 26
devatāyatanasthāç ca kauravendrasya devatāḥ |
kampante ca hasante ca nṛityanti ca rudanti ca || VI 112, 11 [1]).

Ferner wird der devalaka erwähnt XIII 90, 11, 14. »Ein Mann, der Götterbilder unter seiner Obhut hat und vom Zeigen und Herumtragen derselben lebt«. Diese Erklärung gibt der Scholiast: devalakā jīvikārthaṃ yāḥ parigṛihya gṛihād gṛiham aṭanti tā devapratikṛitaya ucyante. Holtzmann meint nun natürlich: »Die devalaka, welche mit Götterbildern Handel treibend umherziehen, werden in den älteren Theilen des Mahābhārata nicht erwähnt, kommen aber in den eine ziemliche Literatur von Gesetzbüchern bereits voraussetzenden Büchern Çānti und Anuçāsana vor, gerade wie im Man. III 152«.

Dass nun diese devalaka keineswegs einer späteren Zeit erst angehören, beweisen gerade Pāṇini und Patanjali, Pāṇini V 3, 96—99, namentlich in sūtra 99 jīvikārthe cā 'panye. »Pāṇini versteht darunter ohne Zweifel von Künstlern verfertigte Götterbilder, die in Tempeln etc. zur Verehrung aufgestellt werden, während Idole, die in den Handel kommen, durch Anhängung von ka an den Gottesnamen bezeichnet werden« [2]).

Auch hier sind uns die Mathurā-Inschriften und Skulpturen der sprechendste Beweis für ein hohes Alter der bildenden Kunst in Indien. Der interessante Toraṇa, welchen Buehler beautifully carved nennt, reicht um mehrere Jahrhunderte vor unsere Zeitrechnung zurück. Die in der Epigraphia Indica veröffentlichten Photographien verrathen eine ganz hervorragende Ausbildung der Skulptur. Die angewandten Symbole und Embleme zeigen, dass die Kunst der Jaina und Bauddha aus einer weit älteren Quelle geschöpft ist.

»Es ist nicht im geringsten zweifelhaft, dass die alten indischen Sekten sich der Felsenhöhlen bedienten, um ihre Asceten, die in Zurückgezogenheit zu leben wünschten, dort unterzubringen, manchmal auch ihre Götterbilder, und es ist höchst wahrscheinlich, dass dieser Gebrauch über die Zeit des entstehenden Buddhismus und Jainismus hinausreicht. Angesichts solcher Thatsachen kann man nur sagen, dass es sehr auffällig wäre, wenn die Verehrung der stūpas, der heiligen Bäume, der Räder des Gesetzes etc. von denen mehr oder weniger deutliche Spuren bei allen Sekten gefunden werden,

[1]) Vgl. Holtzmann, Das Mahābhārata Bd. IV, S. 116.
[2]) Böhtlingk, Z. D. M. G. 39, 529, vgl. I. St. XIII, S. 344.

ebenso ihre skulpturellen Darstellungen einer einzelnen Sekte ihren Ursprung verdankten und nicht vielmehr ein Erbe seien, das aus fernen Zeiten vor Beginn der historischen Periode in Indien überliefert wurde«[1]).

Daher kann auch das Zeitalter der Mahâbhârata-Dichtung mit seinem Aufschwung der bildenden Kunst sehr wohl vor der Zeit Buddha's liegen.

4. Malerei.

Dem steht keineswegs entgegen, dass auch die Malerei eine umfangreiche Verwendung fand. Der Vergnügungspavillon, welchen Duryodhana errichten lässt, wird von Malern mit Bildern ausgeschmückt (citrakâraiç ca citritam). Sehr beliebt ist der von Gemälden entlehnte Vergleich, bald um die Ruhe und Unbeweglichkeit, bald um die Fülle und Pracht anzudeuten. Das Gedicht spricht von grossen auf Tuch aufgetragenen Gemälden (paṭe citram ivârpitam VII 23, 97). Da heisst es in einer Kampfscene, dass die Könige zu Boden gestreckt liegen: mahati citranyastam paṭe yathâ (IX 1, 43). Die beiden Heere der Kuru und Pâṇḍava mit ihrem Tross von Elephanten, Pferden, Wagen leuchten paṭe citrârpite iva VI 44, 25. In einer so frühen Zeit wie das fünfte Jahrhundert könnte die Existenz von Gemälden überraschen. Aber auch hier treten Paṇini und Patanjali ergänzend ein. Pâṇini erwähnt III 2, 21 neben dem lipikara auch den citrakara; citra aber kann seiner ganzen Verwendung nach nur die Bedeutung von »Gemälden« haben. Ebenso gab es Maler für legendarische Stoffe (vgl. Weber I. St. XIII 489, 490). Ferner erzählt Patanjali, dass der Kampf zwischen Kaṃsa und Kṛishṇa auch in Bildern zu sehen sei: citreshu; katham? citreshv api udgûrṇâ nipatitâç ca prahârâ dṛiçyante kaṃsasya ca kṛishṇasya ca. Sehr wichtige Belege hierfür finden sich in den ältesten Schriften der Buddhisten. So heisst es Cullavagga VI 3, 2, dass die Bhikkhus mit bildlichen Darstellungen menschlicher Wesen ihre Vihâras schmückten (paṭibhâna-cittam). Dies wird verboten und nur die Anwendung von Ornamenten gestattet. Den Bhikkhunîs war der Anblick jener Gemälde verboten. Suttavibhanga II 298 ist eine Gemäldegallerie: cittâgâra erwähnt, welche dem König Pasenadi von Kosala gehörte.

Eine so reich sich entwickelnde Kunst setzt nothwendigerweise eine hohe Blüthe des Wirthschaftslebens voraus. Nur dort findet die Kunst die Grundlage ihres Bestandes. Es ist daher von Interesse, dass schon die ältesten uns erhaltenen indischen Baudenkmäler und Skulpturen sich am häufigsten mit den Namen von Kaufleuten, Gewerbetreibenden, und namentlich auch mit den Namen der Gilden und Genossenschaften verbinden. Hier

[1]) Vgl. Epigraph. Indic. vol. II, pp. 322, 323.

ist es ein Kaufmann, der eine Säule stiftet, dort eine Gilde, welche ein toraṇa errichten lässt. Man sehe nur die Liste der Schenkungen in der Epigraphia Indica nach. Der Aufschwung der Kunst steht also äusserlich in enger Beziehung zum Aufschwung des Handels. Und damit berühre ich einen zweiten charakteristischen Zug des Mahābhārata-Zeitalters.

II. Seeschifffahrt und auswärtiger Handel.

Nicht der Handel als solcher, sondern der auswärtige Handel und die Benutzung des Seeweges bildet ein wichtiges Kriterium für die Zeit der entstehenden Smṛiti.

Nun wissen wir vor allem, dass der Binnenhandel schon in alter Zeit eine hohe Bedeutung gewonnen hatte. Lassen hat dies nachgewiesen. Grosse, wohlorganisierte Karawanen werden unter dem Schutze königlicher Macht ausgesandt. Sie stehen unter der Leitung eines sārthavāha (III 64, 123). Zu Erleichterung des Handels wandte man seine Aufmerksamkeit schon frühe einer systematischen Anlage von Handelsstrassen zu. Wohl gepflegte Strassen durchzogen das Land nach allen Richtungen. Aber weit wichtiger ist die Erschliessung des Seeweges.

Um durch Benutzung des Wassers den Schwierigkeiten des Landtransportes zu entgehen, bedurfte es zweier Voraussetzungen: der durch schiffbare Flüsse oder durch das Meer eröffneten Wasserstrasse und der Möglichkeit einer Ladung. Zur Ladung aber eignen sich nur Güter, Erzeugnisse der Natur oder des Gewerbefleisses, die hier fehlen, dort sich finden. In einem Lande, wo alles, dessen die Bevölkerung bedarf, an allen Orten in ausreichender Menge und gleicher Güte zu haben ist, hat das Lastschiff nichts zu thun. Mangel an der einen, Ueberfluss an der anderen Stelle, Ausgleichung des beiderseitigen Bedürfnisses, kurz die Möglichkeit des Handels ist die unerlässliche Voraussetzung der Schifffahrt. Man sieht, Handel und Verkehr sind von mannigfachen Bedingungen abhängig[1]). Nun tritt uns im Mahābhārata ein ausgebreitetes Handels- und Verkehrsleben entgegen, ein Culturfortschritt, der nur das Resultat mehrhundertjährigen Schaffens und Strebens sein kann. Alle jene Voraussetzungen, von welchen hier Ihering spricht, hatten sich erfüllt. Vor allem war die Bedeutung des gegenseitigen Ausgleichs von Erzeugnissen, welche hier fehlen, dort vorhanden sind, tief in das wirthschaftliche Leben eingedrungen. Man unterschied, wie wir sahen, Erzeugnisse der Natur und des Gewerbefleisses (phalato bhūmito vā 'pi). Die Produkte der einheimischen

[1]) Ihering, Vorgeschichte S. 206.

Kunst, des einheimischen Bodens (deçaja) wurden den fremdländischen gegenüber gestellt.

Es wird von Niemanden bezweifelt, dass die Stromschifffahrt und wohl auch die Küstenfahrt im fünften Jahrhundert bekannt waren. Die Küstenfahrt theilt eben mit der Stromschifffahrt den werthvollen Vortheil, dass der Schiffer bei ihr immer das Land in Sicht hat, wo er seinen Bedarf an Wasser und Nahrung ergänzen und im Falle der Noth eine Zuflucht finden kann. Sein Weg ist ihm durch die Küste, auch wenn sie noch so weit gestreckt ist, fest vorgezeichnet. Aber ich behaupte weiter: Aus dem zaghaften Küstenfahrer war ein kühner Seefahrer geworden. Zu dieser Annahme berechtigen uns die verschiedenen Notizen über Seefahrt und Seefahrer, die sich im Mahābhārata zerstreut finden. Aehnlich wie das çāstra zählt XIII 90, 7 neben dem Urkundenfälscher den Seefahrer (sāmudrika) zu jenen, welche des Çrāddha unwürdig sind. Aber XII 298, 28 heisst es, das Glück desjenigen, der die Bedeutung des Karma im Ocean der Sterblichen erkenne, sei dem Glücke des Kaufmanns vergleichbar, der auf dem Meere, d. h. auf den Fahrten zur See sich Schätze erwirbt.

vaṇig yathā samudrād vai yathā 'rthaṃ labhate dhanam. |

In XII 143, 19 wird das Bild des Meeres vorgeführt, das sich plötzlich mit den Schiffen der Kaufleute bedeckt.

saṃchannas tu muhūrtena nausārthair iva sāgaraḥ. |

Bezeichnend ist der Ausdruck nausârtha »Karawane von Schiffen« (Handelsflottille). Wie die Kaufleute in grossen, von bewaffnetem Geleite beschützten Karawanen zu Lande zogen, so befuhren sie die See zu einer grösseren Flottille nausārtha vereint. Zu den Cāṇḍāla unter den Brahmanen zählt Mahābhārata XII 76, 6 an fünfter Stelle den mahāpathika d. h. samudre nauyānena gacchan.

Kṛishṇā wird mit dem Schiffe eines seefahrenden Kaufmanns verglichen, der sich nach dem Gestade sehnt III 31, 24.

sai 'va nauḥ sāgarasye 'va vaṇijaḥ pāram icchataḥ |

»It is for pictorial effect, sagt Hopkins[1]) that we more often have the seatrader than the landtrader spoken of in the Epic, 'the merchant wrecked with ship destroyed' being a much loved metaphor. z. B. IX 3, 5 vaṇijo nāvi bhinnāyām agādhe viplavā iva — apāre pāram icchanto. Not a coaster but a deapsea-sailor is meant.«

1) J. A. O. S. vol. XIII p. 81.

Wie die Karawane von dem sārthavāha, so wurde das Schiff vom karṇadhāra gelenkt:

yatra ca nāvaṃ kaunteya karṇadhāraḥ samāhitaḥ |
mahārṇavagatāṃ çighraṃ nayet . . . . || XII 306, 34.

Eine interessante Parallele zu dieser Stelle liefert das Jātaka[1]). Es wird dort umgekehrt eine grosse Karawane mit einer Seeflottille verglichen, ihr Weg durch die Sandwüste dem Weg durch die Wasserwüste: samuddagamanasadisam eva gamanam hoti. Die Führung übernimmt ein geschulter thalaniyāmako »ein Führer für das Festland« im Gegensatz zum samuddaniyāmako »dem Steuermann der hohen See« (thalaniyāmako nāma laddhum vaṭṭati). Und er lenkt die Karawane mit Hülfe der Sternkunde, so tārakasaññāya sattham tāreti. Das Bild ist vom Meere genommen. Das Schiff ist nicht Jedermann anvertraut, der eben blos das Steuerruder zu handhaben versteht und keine nautischen Kenntnisse besitzt. Es wird vorausgesetzt, dass der Mann weiss, welche Richtung das Schiff einzuschlagen hat, um den ihm aufgegebenen Punkt zu erreichen; er kennt den Stand und Lauf der Gestirne, um sich darnach auf hoher See zu orientieren. Kurz, die Seefahrt setzt eine nautische Schulung voraus. Es gab eine Steuermannskunst, es gab Leute, die sich daraus ein besonderes Gewerbe machten. So hatte sich auch hier die Scheidung zwischen blos körperlicher Kraft und besonderer technischer Kenntniss vollzogen, ein neuer Beweis für den Fortschritt der socialen Verhältnisse im Mahābhārata-Zeitalter. Dazu stimmt das Rāmāyaṇa. Im Rāmāyaṇa erscheint das Reich gleichsam ohne Steuermann, nachdem es Daçaratha und Rāma verloren hat.

akarṇadhārā pṛithivī cūnye 'va pratibhāti me |
gate daçarathe svargaṃ rāme cā 'raṇyam āçrite || II 88, 22.

Man vergleiche auch II 52, 6: karṇagrāhavatīṃ nāvam. Beim Steuermann werden besondere astronomische Kenntnisse vorausgesetzt, daher tārakasaññāya. Das praktische Bedürfniss zwang zur Ausbildung der Sternkunde. Die unerlässliche Bedingung, um sich auf dem Meere zu orientieren, war eben die Kenntniss der Himmelsrichtung. Bei Tage unterrichtete darüber der Stand der Sonne. Bei Nacht waren es die Gestirne. Ohne diese Kenntniss war er auf offener See verloren. Mit der Entwickelung der Nautik steht daher in engster Verbindung diejenige der Astronomie. Auch hierfür liegen im Epos deutlich erkennbare Spuren vor. Der Lauf der Planeten wird verfolgt und die Stellung innerhalb der Mondstationen genau bestimmt. Man

[1]) Jātaka vol. I p. 107.

vergleiche namentlich auch III 200, 125 ayane vishuve, wo Roy im Anschluss an Nīlakaṇṭha übersetzt: on the last day of the suns path through Libra, Aries, Gemini, Virgo, Piscis (?). Die häufige Erwähnung der Planeten und Nakshatra zeigt jedenfalls, dass man der Beobachtung des Himmels grosse Aufmerksamkeit zuwandte. Uebrigens werden im Mahābhārata die Planeten, wie Jacobi (Z. D. M. G. 30, 307) erinnert, noch nicht in der Reihenfolge genannt, die im dritten Jahrhundert n. Chr. aufkam. Für die Entwickelung der Astronomie spricht denn auch die frühzeitige Ausgestaltung des Kalenderwesens. Das Mahābhārata kennt ein festes System der Schaltmonate (asti māsaḥ pratinidhiḥ). — Zur Orientierung auf hoher See diente aber nicht blos die Beobachtung der Gestirne. Der »Seecompass« der alten Inder war die Taube. Zwar habe ich hierfür im Mahābhārata selbst noch keinen Beweis gefunden. Wohl aber wird uns der Gebrauch durch eine der ältesten buddhistischen Schriften bezeugt. Es heisst Dīgha-Nikāya im Kevaṭṭasuttantam (vgl. Neumann Buddh. Anth. S. 99): »Einstmals, o Mönch, nahmen die seefahrenden Kaufleute einen landerspähenden Vogel mit und schifften dann in das grosse Meer hinaus. Sobald das Schiff kein Land mehr zur Rechten hatte (so Franke in der W. Z. K. M. Bd. VII S. 358), liessen sie den landerspähenden Vogel abfliegen. Er aber flog gegen Osten und gegen Süden, er flog gegen Westen und gegen Norden, er flog aufwärts, er flog nach allen Richtungen. Wenn er endlich Land erblickte, dann eilte er dorthin. Wenn er dagegen nirgends Land erspähen konnte, dann flog er zu seinem Schiffe zurück«. Die Stelle beweist, dass die altindischen Seefahrer sich des gleichen Mittels zur Erspähung des Landes bedienten, wie die ältesten semitischen Seefahrer. Auf jedem Schiffe der Phönizier, das in See stach, befanden sich Tauben, die man entliess, wenn man sich über die nächstgelegene Küste oder Insel orientieren wollte. Die Richtung, welche die Taube einschlug, nachdem sie hoch genug gestiegen war, um ein weites Gesichtsfeld zu überschauen, gab die gewünschte Auskunft. Einen ähnlichen Gebrauch beobachteten die Babylonier.

So besass das Zeitalter des Mahābhārata Alles, was zur Unternehmung grosser Seereisen nöthig war, das Seeschiff, den Steuermann, den »Seekompass«, die Kenntniss des gestirnten Himmels zur Orientierung. Mit der Seeschifffahrt aber waren zwei Formen des Handels ins Leben gerufen: der auswärtige Handel und der Grosshandel. Das Import- und Exportgeschäft des Grosshändlers bildet eine Signatur des in den Jātaka sich abspiegelnden Zeitbildes, der sāmudravāṇija und mahāvāṇija sind gerade zu typisch in den Erzählungen geworden. Ein Samuddavāṇijajātaka findet sich vol. IV p. 158, ein mahāvānijajātaka vol. IV p. 350. Der Meerfahrt geschieht im übrigen häufig Erwähnung. Dieser ausländische Handel ist naturgemäss ein Grosshandel

gewesen, der indische Kaufmann war ein Importeur und Exporteur. Wenn Jātaka und Mahābhārata in dieser Beziehung so enge übereinstimmen, so fragt es sich, welcher Zeit dieses Culturbild angehören kann. Stehen diese Züge nicht in Widerspruch mit dem fünften oder sechsten Jahrhundert?

Vor allem befindet sich diese Blüthe des wirthschaftlichen Lebens in vollem Einklang mit dem Culturbilde des Manu. Der beste Beweis liegt in dem scharf entwickelten Handelsrecht, wie es uns Lassen (Z. D. M. G. 16, 427) beschrieben hat.

In jeder Beziehung zeigt schon die alte Gesetzgebung »eine sehr lobenswerthe Sorgfalt für die Aufrechterhaltung eines gesetzmässigen Handelsbetriebes.« Die Bestimmungen über die Obliegenheiten der Beförderer von Waaren zu Lande und zu Wasser und über die Frachtgebühren weisen auf einen bedeutenden Fortschritt in der Entwickelung des Handels- und Verkehrsrechtes hin. Die Fracht für die Beförderung der Waare war fest geregelt. Für die Beförderung derselben auf grossen Flüssen richteten sich die Frachtsätze nach der Verschiedenheit der Jahreszeiten und der Oertlichkeiten. Die Art der Fracht und des Contractes der Spedition waren genau geregelt: Contract nach Ort, Contract nach Zeit. Wurde der Contract nicht eingehalten, so war der Spediteur der Fracht verlustig. »Dieses letztere Gesetz setzt einerseits eine regelmässige, durch eigens sich damit abgebende Fuhrleute bewerkstelligte Beförderung der Waaren zwischen den verschiedenen Städten des Festlandes voraus; andererseits bezeugt dieses Gesetz, dass der Verkehr durch gesetzliche Bestimmungen geregelt und durch sie die Verpflichtungen und die Rechte der Kaufleute und der von ihnen benutzten Gehülfen genau abgegrenzt und gesichert waren«. Bei der Beförderung der Waaren auf dem Meere galten nicht die für die Fortschaffung derselben zu Lande festgesetzten Frachtpreise. Der dafür angegebene Grund ist, dass, weil der Gang der Schiffe auf dem Meere vom Winde abhängig und nicht von den Leuten nach ihrem Willen gelenkt werden könne, es kein Wegemass gäbe, wie auf den Flüssen, nach welchem die Fracht berechnet werden konnte. Bei Verträgen dieser Art galt die Aussage von Männern, welche der Meeresfahrten kundig waren und es wussten, wie die Fracht mit Rücksicht auf die Zeit und die Entfernung des Ortes zu regeln sei. Diese Aussagen galten auch bei Gericht als gültige Richtschnur«. Ueberall zeigt sich die hohe Gesetzlichkeit, welche alle Seiten des indischen Lebens durchdringt. Auch das Verhältniss der Regierung der Kaufmannschaft gegenüber ist fest geregelt. Der König bestimmt die Einkaufs- und Verkaufspreise aller Gegenstände des Handels. Es mögen uns die diesbezüglichen Bestimmungen eigenthümlich vorkommen. Der Gewinn für einheimische und fremde Waare wurde genau geregelt. Lassen sagt ganz richtig: »Durch diese Beschränkung konnten erstens die eigenen Unter-

thanen vor Uebervortheilungen von Seiten der einheimischen und ausländischen Kaufleute geschützt werden. Zweitens musste den Letzteren, wenn sie weite und mühselige Reisen unternommen hatten, ein angemessener Gewinn für ihre Mühen durch das Gesetz gesichert werden. Es musste drittens den Königen daran gelegen sein, dass fremde Kaufleute, welche ihre Reiche besuchten, von ihren Unterthanen nicht durch unmässige Forderungen benachtheiligt wurden. Es gab Ausfuhrverbote, königliche Regale und Monopole. »Es muss der indischen Gesetzgebung nachgerühmt werden, dass sie sich zur Aufgabe stellt, der Unredlichkeit im Handel durch zum Theil strenge Strafen zu steuern«.

Selbst wenn uns nun nicht gestattet wäre, die Redaktion des Mānavadharmaçāstra vor das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu setzen, so würde doch aus dem ganzen Charakter dieses Handelsrechts eine lang vorausgehende Entwickelung sich ergeben. »Ein ausgebildetes Handelsrecht ist die unausbleibliche Frucht eines hochentwickelten Verkehrs. Wie der Fluss sich selber sein Bett gräbt, so auch der Handel — das Recht des Handels steht mit ihm selber stets auf einer und derselben Höhe« [1]). Namentlich aber gilt das für Manu VIII 157 und 406. Im ersten Rechtssatz ist die Rede von Experten im Seehandel, welche die Höhe des muthmasslichen Gewinnes bei Import und Export berechnen und danach den Gewinnantheil des Schiffsherrn und derjenigen bestimmen, welche die Beförderung des Waarengutes übernehmen. Ohne einen umfangreichen Verkehr zur See wäre das Institut der Seehandelsexperte undenkbar. In VIII 406 wird die Höhe der Flusszölle bestimmt; für Seefahrten hingegen bleibt dieselbe den einzelnen Umständen überlassen: samudre nāsti lakshaṇam. Aber wir brauchen uns gar nicht auf Manu zu stützen. In den beiden ältesten dharmasūtra bei Gautama und Baudhāyana liegt schon ein ganz ähnliches System vor. Das Recht dieser aphoristischen Bücher führt uns tief in das fünfte und sechste Jahrhundert v. Chr. zurück. Den Seezoll: sāmudraçulka bezeugt uns Baudhāyana I 18, 14; er gestattet dem König von den zur See importierten Waaren zehn Paṇa aufs Hundert zu nehmen. Zu den Gebräuchen der nördlichen Bewohner rechnet derselbe sūtrakāra das Befahren der See: samudrasaṃyāna I 2, 4. Ueber die Erlaubtheit scheint die ältere Zeit strengere Anschauungen gehabt zu haben. Wie wenig indessen die auri sacra fames dieser rigorosen Auffassung achtete, beweist Gautama. Derselbe erwähnt im Abschnitte über Steuern und Zölle ganz besonders des Rheders im Gegensatze zum Spediteur, der die Beförderung zu Lande übernahm (X 33). Daraus ergibt sich, dass die Anzeichen einer hohen Blüthe des Handels, welche im Mahābhārata hervortreten, uns nicht nöthigen ein late Mahābhārata anzu-

[1]) Ihering, Vorgeschichte der Indoeuropäer. S. 258.

nehmen. Stellen wir dazu noch die Zeugnisse des Ṛigveda für das Alter der Seeschifffahrt, so erhalten wir ein ganz anderes Bild, als dasjenige eines »half developed state«. Im Ṛigv. sind die Açvins die Beschützer derjenigen, welche das »weitausgespannte Meer« befahren. Sie führen die grossen mit hundert Rudern bewehrten Schiffe über die Meeresfläche. Sie retten aus dem Sturm, sie verhelfen dem Seefahrer zum Reichthum. Man vergleiche die zahlreichen von Ludwig gesammelten Stellen. Aus ihnen lässt sich erkennen, wie wenig von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Veda und Mahābhārata die Rede sein kann. Doch davon später.

Ich komme zu einer anderen charakteristischen Erscheinung, welche zur Blüthe des wirthschaftlichen Lebens in enger Beziehung steht.

III. Das verzinsliche Darlehn.

Handel und Darlehn befinden sich in engem Zusammenhang. Es handelt sich nicht um das Gefälligkeitsdarlehen, um dasjenige des täglichen Lebens, sondern um das Geschäftsdarlehn, das den Darleiher bestimmt, Kapitalien auszuleihen, um selbst einen Vortheil zu erzielen. In denselben Rechtsbüchern nun, welche uns schon frühzeitig ein hochentwickeltes Verkehrsrecht zeigen, finden wir die Grundzüge eines ausgeprägten Zinsrechtes, und zwar erkennt man deutlich, dass das verzinsliche Darlehn auf dem Boden des Geschäftsverkehrs, des Handels, ins Dasein getreten ist. Es kann daher nicht überraschen, wenn auch im Mahābhārata das gleiche Institut begegnet. Wie Ackerbau und Viehzucht, so werden Handel und verzinsliches Darlehen als besondere Erwerbszweige von den ältesten sūtrakāra genannt. Die Zusammenstellung vāṇijyam und kusīdam zeigt, dass kusīdam sich auf dem Boden des Handelsverkehrs entwickelt hat, und zwar geschah dies in einem Umfange, welcher das verzinsliche Darleihen geradezu zum Gradmesser der glänzenden wirthschaftlichen Entwickelung Altindiens macht. Nur ein paar Momente will ich herausgreifen, um zu zeigen, dass die Angaben des Mahābhārata keineswegs auf eine jüngere Periode hinweisen, sondern sich als charakteristischer Zug dem Gesammtbilde des epischen Indien einfügen. Das verzinsliche Darlehen heisst kusīdaṁ, der Darleiher kusīdin oder vārddhushi. Bezeichnend ist Baudh. I 10, 21, wo das Darlehnsgeschäft als besondere Erwerbsart behandelt wird: vaiçyaḥ kusīdam upajīvet. Dem entspricht Mahābhārata XIII 117, 19 vṛiddhijīvanaḥ. Das nächste sūtra Baudhāyana's regelt die Höhe des Zinsfusses. Vom geschäftlichen Darlehen wird der Wucherzins unterschieden und in den schärfsten Ausdrücken verurtheilt.

yaḥ samargham ṛiṇaṃ gṛihya mahārgham samprayojayet |
sa vai vārddhushiko nāma sarvadharmeshu garhitaḥ || I 10, 23.

In dem nächsten Verse wird der Wucher als Verbrechen über bhrūnahati gestellt. Es scheint, dass auch Brahmanen sich frühzeitig auf gewerbmässigen Wucher verlegten. Baudhāyana sagt, man solle den vārddhushiko brāhmaṇa wie einen çūdra behandeln. In ähnlicher Weise spricht Vasishṭha II 40—43 und zählt XIV 3 den vārddhushika unter die abhojya; das gesetzmässige kusīdam lässt er natürlich zu. Āpastamba spricht vom vārddhushika an zwei Stellen; I 18, 22 schliesst er ihn aus der Reihe der zu Speisenden aus; I 27, 10 wird eine besondere Busse für den Wucher vorgeschrieben. Sehr ausführlich spricht der älteste uns bekannte sūtrakāra Gautama. Er bestimmt XII 22 ff. den erlaubten Zinsfuss kusīdavṛiddhir dharmyā. Bei einem Pfandlehen aber dürfe kein Zins genommen werden (na vardhate 32). Höchst wichtig sind die verschiedenen Zinsarten; dieselben bezeugen ein ganz ausgebildetes System des Zinses und des Zinseszinses 34—35: cakravṛiddhiḥ — kārita — kāyika — çikhā — ādhibhoga; sūtra 36 spricht vom kusīdam, das in Naturalien gegeben wird; in XI 21 steht der kusīdin ebenbürtig neben dem karshaka und vaṇij; aber kusīdin soll eben so wenig wie der vaṇij zum çrāddha zugelassen werden (XV 18 kusīdivaṇik). Die andere Bezeichnung vārddhushi für Darleiher kommt bei Gautama nicht vor; bei Baudh. hingegen wird die letztere Form bevorzugt, während kusīda blos einmal gebraucht wird.

Von höchster Wichtigkeit aber ist eine Notiz Gautama's XI 21. Aus ihr geht nicht blos hervor, dass die kusīdin sich neben den Kaufleuten und Handwerkern zu besonderen Genossenschaften formierten, sondern dass sie sich gleich jenen ein eigenes Gilderecht mit besonderem Schiedsgericht gegeben hatten. Im Mahābhārata selbst wird XIII 162, 57 das Wachsthum des Verdienstes in sehr anschaulicher Weise mit dem steigenden Zins verglichen.

yathā vārddhushiko vṛiddhiṃ dinabhede pratīkshate. |

Unter jenen, welche des brahma würdig sind, werden XII 79, 4 die akūsīdās neben den satyavākyās erwähnt. Hingegen wird XII 36, 28 der Speise des vārddhushika eine sehr drastische Bezeichnung gegeben (vgl. Manu III 157). Was dem vārddhushika geschenkt wird, hat keinen Bestand (apratishṭham ca vārddhushe XIII 90, 14). Auf die vārddhushika und vāṇijaka war man schlecht zu sprechen, wie die Bildung mit dem Suffix ka nach Pāṇini zeigt. Und Pāṇini wählt gerade die Beispiele aus dem Darlehnswesen: prayacchati garhyam IV 4, 30, 31; z. B. dvaiguṇika »Hundert Procente beim Ausleihen nehmend«; ebenso wird kusīdika im verächtlichen Sinne gelehrt und daçaikādaçika. Mahābhārata XIII 23, 32 wird gesagt, dass der ṛiṇakartā (= vṛiddhyarthaṃ dhanaprayoktā) und der vārddhushika keiner

Einladung zum Çrāddha würdig sind. Das Darlehen besteht aber nicht blos in Geld, sondern, wie aus der oben citierten Stelle hervorgeht, auch in Getreide. Die reichen Landbesitzer bringen ihre Produkte durch den Händler auf den Markt. Der Kaufmann übernimmt als Darlehen das Getreide und verpflichtet sich zu festen Procenten aus dem Reingewinn. Damit war der Gesellschaftsvertrag gegeben; kusīdin und vaṇij vereinen sich zu gemeinsamen Handelsunternehmungen. Geld und Getreide werden eine Waare, aus deren zeitweiser Ueberlassung man Geld machen konnte, Handelsartikel, wie alle anderen Werthgegenstände. Die Zinsen aber wurden als Antheil am Handelsgewinn eines ausländischen oder überseeischen Unternehmens gedacht.

Wüssten wir nichts von der Organisation des altindischen Handels im Einzelnen, schon die blosse Thatsache der hohen Blüthe des Zinsgeschäftes würde das Dasein ausser allen Zweifel setzen. Wo keine Zinsen, da auch kein Handel. Die Zinsen ermöglichen es dem Kaufmann, mit fremdem Gelde zu operieren, sie waren gedacht als Gewinnantheil an einem Handelsunternehmen; an Stelle der Betheiligung an demselben in Form der Societät trat die Form des verzinslichen Darlehns — der Darlehnsvertrag mit der Funktion des Gesellschaftsvertrags. Die Idee des Gesellschaftsvertrags wird denjenigen nicht überraschen, der weiss, wie alt die genossenschaftliche Vereinigung in Indien ist. Das führt uns auf einen anderen charakteristischen Zug dieser Zeit, der sich auch im Epos widerspiegelt, nämlich die Ausgestaltung des Gildewesens.

Welche Bedeutung das Gildewesen schon in der von den sūtra repräsentierten Periode gewonnen hatte, ergibt sich aus der oben citierten Stelle von Gautama XI 21. Ganz ähnlich fordert Mahābhārata XII 36, 19 Berücksichtigung des genossenschaftlichen Gewohnheitsrechtes jātiçreṇyadhivāsānāṃ kuladharmān; III 249, 16 werden neben den brāhmaṇa die çreṇimukhya, die Vorsteher der Gilden erwähnt. Zu bedeutender Macht hatten sich die Gildenverbände durch ihre Organisation erhoben; jeder Gewaltthat königlichen Uebermuthes konnten sie einen geschlossenen Widerstand entgegensetzen [1]). Nur sehr schwer vermochte sich der König dem Einflusse dieser corporativen Vereinigungen zu entziehen. Zu den wichtigsten Stützen des Staates zählt Mahābhārata XV 7, 8

[1]) Vgl. Hopkins, I. A. O. S. vol. XIII, p. 81; Mahābhārata XII 59, 49; 107, 32 »The development of commercial interests was sufficient ultimately to cause the establishment of a sort of trade unions or guilds. These may belong in their full development to a late period, but we find them mentioned early (so in the law-book of Manu) as of importance. Such corporations had their own rules and laws subject to the king's inspection, the king not being allowed (theoretically) to have established or to establish any laws that contradicted those already approved or sanctioned by usage. The heads of these corporations are mentioned together with the priests as political factors of weight, whose views are worth grave consideration.«

auch çreṇībalam. Hopkins weist auch hin auf Rām. II 120, 5: parishadaḥ çreṇayaç ca. Die Macht der Gilden dehnte sich nicht blos auf den Schutz des Gewerbes, sondern auf die politische Gestaltung überhaupt aus. Eine charakteristische Eigenthümlichkeit der ältesten Inschriften ist die häufige Erwähnung der Gilden und Gildenvorsteher. Als corporativer Verband (goshṭhī) machen die Gildemitglieder (negamā) ihre Geschenke. In einer Bhaṭṭiprolu-Inschrift lernen wir sogar einen goṭhisamaṇo kennen, was Buehler übersetzt »the ascetic of the committee«. Gerade die Idee des corporativen Verbandes ist uralt.

Aus dem Charakter des Gesellschaftsvertrages zum Zwecke auswärtigen Handels erklärt sich auch theilweise der ungewöhnlich hohe Zinsfuss. Etwas sehr Aehnliches finden wir in Babylon. Er betrug durchgehends 20% und steigerte sich selbst auf 25%. Einen solchen Zinsfuss für den gewöhnlichen bürgerlichen Verkehr vermag man sich nur zu erklären, wenn dem Kapitalisten ausserhalb desselben die Möglichkeit offen stand, Geld in gewinnbringendster Weise zu verwerthen, und diese Gelegenheit bot sich ihm in dem Export- und Importgeschäft des Grosshändlers.

Das blühende Handelsleben ist aber noch für einen anderen Culturfaktor von grossem Einfluss gewesen, nämlich für die Schrift.

IV. Die Schrift als Verkehrsmittel.

Die Schrift ist ein Zeugniss für die Cultur eines Volkes, und wenn das Zeitalter des Mahābhārata einen so hohen Fortschritt der Cultur zu erkennen gibt, so wird ihm ein ausgedehnter Gebrauch der Schrift nicht gefehlt haben. In den »Vedischen Studien« ist die Ansicht ausgesprochen, dass schon die vedischen Inder die Kunst des Schreibens gekannt. Sicher ist, dass den Diaskeuasten der vedischen Bücher der Gebrauch der Schrift nicht mehr fremd war. Was Buehler[1]) bezüglich der dharmasūtra sagt, gilt mit ebenso vielem Rechte hier: »The state of society which they describe is so advanced that people could not have got on without writing«.

Dass der Gebrauch der Schrift sich gerade im Bereiche des Rechtsverkehrs entwickelte, beweisen die ältesten Zeugnisse, welche Oldenberg und neuerdings Buehler dem buddhistischen Canon entlehnen. So wies schon Oldenberg[2]) hin auf Mahāvagga I 43, dass das Urtheil schriftlich abgefasst wird (rañño antepure likhito). Weiterhin sehen wir, dass Schreiben einen Erwerbszweig im Volke bildete. »Wenn Upāli die Schreibkunst erlernt, so kann er sich nach dem Tode sein Brod ohne Mühe verdienen« (Sace kho Upāli

[1]) S. B. of the East vol. XIV, p. XXVI.
[2]) S. B. of the East vol. XIII, p. XXXII sq.

lekhaṃ sikkheyya. Mah. I 49, 1). Der weit verbreitete Gebrauch geht auch aus Suttavibhanga hervor (lekhaṃ chindati, lekham passitvā). Den buddhistischen Nonnen wird zwar die Erlernung weltlicher Weisheit verboten. Aber eine Ausnahme wird zu Gunsten des Schreibens gemacht. »It is evident therefore,« schreibt Oldenberg, »that writing was in vogue in the time when the Notes on the Rules were put into their present form, that it was made use of for the publication of official announcements and for the drawing up of written communications in private life; and that while the knowledge of the art, was a possible source of livelihood it was not confined to clerks, but was acquired by ordinary persons and even by women.«

Einen weit reicheren Beitrag zur Geschichte der Schrift liefern die Jātaka in den von Buehler untersuchten Stellen. Nach jeder Seite hin finden wir dort die Kunst des Schreibens verwerthet, und es verdient hervorgehoben zu werden, dass den Jātaka auch schriftlich abgefasste Literaturwerke nicht mehr fremd sind. Häufig begegnet uns der vācaka, wörtlich Leser oder Recitator. Der Titel (man vergleiche auch die Sanchi- und Mathurāinschriften) setzt die Existenz von heiligen Schriften voraus, deren Recitation Aufgabe einer besonderen Klasse von Mönchen war[1]). Dadurch erhält Mahābhārata I 62 eine neue Bestätigung: ya idam bhāratam rājan vācakāya prayacchati. Und es ist darum noch keine moderne Legende, wenn Mahābhārata I 1 dem Vyāsa nicht blos die Autorschaft des Epos, sondern auch die schriftliche Abfassung beilegt. Auf seine Bitte nämlich entschliesst sich Gaṇeça, das Diktat des Sängers niederzuschreiben. Vyāsa hatte bedauert, dass es auf Erden keinen Schreiber gäbe, der eine Copie des Ganzen liefern könnte.

paraṃ na lekhakaḥ kaçcid etasya bhuvi vidyate | I 1, 70.

Daran schliesst sich die Bitte:

Lekhako bhāratasyā 'sya bhava tvaṃ gaṇanāyaka. |

»Sei du, o Führer der Gaṇa, Schreiber jenes Bhārata.«

In welche Zeit aber fällt die Abfassung des Pāli-Canon und der Jātaka? Die untere Grenze ist, wie Buehler[2]) auf Grund inschriftlicher Zeugnisse nachgewiesen hat, das dritte Jahrhundert v. Chr. Schon damals existierten Jātaka, waren die fünf nikāya bekannt, gab es Kenner der beiden piṭaka. Die Existenz der Schrift aber geht noch um mindestens zwei Jahrhunderte tiefer in das indische Alterthum zurück. »The introduction of writing cannot have taken place about 400 B. C., but must be earlier at least by some centuries«[3]). »Both

[1]) Buehler, W. Z. K. M. Bd. IV, S. 329 (vgl. Bd. I, S. 180).

[2]) Buehler, Epigr. Indic. vol. II, p. 93. Vgl. Hultzsch, Ind. Ant. vol. XXI, p. 226.

[3]) Buehler, Indian Studies, III. On the Origin of the Indian Brâhma Alphabet. p. 26.

the passages in literary works and the characteristics of the oldest alphabet point to the conclusion that the Hindus extensively used the art of writing at least about three centuries before the times of Açoka-Piyadasi«[1]). Das ist aber gerade die Epoche der Mahābhārata-Diaskeuase. Dem entspricht das Zeugniss des Epos selbst.

Der Gebrauch von Felseninschriften wird XIII 139, 43 erwähnt

ciraṃ tishṭati medinyāṃ çaile lekhyam ivā 'rpitam. |

Mit letzterer Ausdrucksweise vergleiche man paṭe citram ivā 'rpitam. Die Verwendung der Schrift im täglichen Leben bezeugt II 5, 72. Zum Personal des Königs gehören gaṇaka und lekhaka

kaccic cā 'yavyaye yuktāḥ sarve gaṇakalekhakāḥ. |

Mit letzteren sind offenbar »Schreiber« gemeint, die im Dienste des Königs verwandt werden. Man vergleiche Rām. I 80, 2 (G.) lekhyasaṃkhyāvid. Aehnlich wird schon in dem buddhistischen Canon lekhā und gaṇanā zusammengestellt. Wichtiger jedoch sind die XIII 23, 60 erwähnten lekhakās: vedānāṃ lekhakāḥ. Die lekhakās oder »Copisten« (verschieden von rājalipikara) bilden schon frühzeitig eine besondere Berufsklasse. Aus II 55, 10 ergibt sich, dass man diagrammatischen Zusammenstellungen magische Kraft beilegte. Nur in diesem Sinne lässt sich der Vers deuten

çatruç cai 'va hi mitraṃ ca na lekhyaṃ na ca mātrikā. |

»Ob jemand Freund, ob jemand Feind, das hängt nicht von Schrift und Diagramm ab.« Mātrikā sind die in Diagrammstellung geschriebenen Buchstaben. Für diese Deutung von mātrikā spricht das vorausgehende lekhyam. Die Stelle bezeugt somit einen höchst interessanten Gebrauch der Schrift und ist um so wichtiger, als sie in einem ächt epischen Abschnitt vorkommt. Die Schreibkunst bildete ferner einen Gegenstand des Unterrichtes. »Drupada verwandte grosse Mühe auf den Unterricht seiner Tochter im Schreiben und in anderen Künsten« (lekhyādishu tathā çilpeshu V 189, 1). Dasselbe geht hervor aus Rām. I 80, 29 (G.). Häufig ist im Mahābhārata von kūṭakāra die Rede. Dass darunter nicht blos die Fälscher von Mass und Gewicht, sondern auch Dokumentenfälscher verstanden werden, halte ich für sehr wahrscheinlich. Einen direkten Beweis für die Dokumentenfälschung finde ich Mahābhārata XII 56, 52. Es heisst dort: jarjaraṃ cā 'sya vishayaṃ kurvanti pratirūpakaiḥ. Der Commentar sagt: pratirūpakaiḥ kṛitrimaiḥ çāsanapatraiḥ vishayaṃ deçaṃ jarjaraṃ niḥsāram, versteht also darunter falsche Dokumente, vermittelst deren man den Besitz von Land sich aneignet. Ein auch in den Jātaka erwähnter Gebrauch, die Pfeile mit dem Namen der Schützen zu be-

[1]) l. c. p. 5.

zeichnen, kommt häufiger vor. Mahābhārata VII 138, 5; 159, 37; 200, 92; IX 14, 11; 24, 60.

Hiernach kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass dem Mahābhārata-Zeitalter der Gebrauch der Schrift nicht blos bekannt, sondern ihm auch sehr geläufig war.

Eine Bestätigung des hohen Alters der in den Jātaka geschilderten Cultur findet Buehler in dem ausschliesslichen Gebrauch der Worte chind ritzen, lekhaka, lekha, akkhara. Das Wort lipi hingegen, welches Pāṇini ungefähr um das Jahr 350 v. Chr. in lipikara und libikara gebraucht, findet sich nicht in den buddhistischen canonischen Werken, soweit sie bis jetzt uns zugänglich gemacht worden sind. Soll nun daraus gefolgert werden, dass die Schreibkunst der in den Jātaka geschilderten Periode noch in den primitiven Anfängen des »Ritzens« und »Einschneidens« sich bewegte, so kann dem wohl kaum beigestimmt werden. Denn zunächst scheint mir die grosse Vielseitigkeit in der Verwendung der Schreibkunst diese Folgerung sehr unwahrscheinlich zu machen. Sollte der Gebrauch der Tinte dadurch wirklich ausgeschlossen sein, dass man zur Zeit der Jātaka nur lekhaka und lekha kannte? Lekha, chind sind allerdings die alten Namen. Der alte Name für »Schreiben« konnte aber recht wohl beibehalten werden, selbst als man anfing, sich der Tinte zu bedienen. Man schaue doch hin auf das englische write »ritzen«, writer und vergleiche es mit dem alten wrītan. Auch in der späteren Zeit blieb likh, lekhya das gebräuchlichere Wort für Schreiben. Dann bedeutet lekhya ja auch Gemälde, und zwar ebenfalls schon in alter Zeit. In der Bedeutung »Gemälde« setzt lekhya aber gewiss den Gebrauch eines flüssigen, farbigen Stoffes voraus.

Der ausschliessliche Gebrauch von lekhaka zeugt jedoch insofern für ein höheres Alter, als dieser Periode das importierte dipi und seine Umwandlung und Assimilation mit lipi noch fremd ist. Dipi ist ein Fremdwort, das dem persischen dipi »Schrift« entspricht, und hat wahrscheinlich im fünften Jahrhundert oder bald nachher allmälig Eingang in die Sprache gefunden. Es deutet jedenfalls auf eine besondere Art des Schreibens oder der Schrift hin, welche persischem Einfluss verdankt wurde. Dieser Einfluss war in der Culturepoche der Jātaka noch nicht vorhanden. Es ist nun von Wichtigkeit, dass auch hier das Culturbild der Jātaka mit demjenigen des Mahābhārata übereinstimmt. Auch im Mahābhārata findet sich blos lekhya, lekhaka gebraucht. Pāṇini hingegen, der durch sein Zeugniss für die Existenz eines Mahābhārata sein vyākaraṇa als späteren Ursprungs bezeugt, gebraucht lipikara und zwar in Verbindung mit citrakara. Der lipikara entspricht dem schon in den älteren Inschriften erwähnten rājalipikara. Der ausschliessliche Gebrauch von lekha im Mahābhārata ist aber um so auffälliger, als das Epos

schon eine enge und lebhafte Berührung mit dem persischen Stamme der Cāmboja zu erkennen gibt. Cambyses, Cambujia ist »der Camboja« schlechthin, genannt nach dem Stamme, dessen Haupt er war. Aus dem Umstande, dass der Diaskeuase des Mahābhārata lipi, dipi anscheinend noch fremd ist, kann vielleicht geschlossen werden, dass die Dichtung in die erste Periode des engeren Verkehrs zwischen dem Achämenidenreich und Indien fällt. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, die vielseitige Verwerthung der Schrift spricht keineswegs gegen ein Mahābhārata, dessen Ursprung spätestens in das fünfte Jahrhundert v. Chr. fällt.

Ich berührte hier den altpersischen Einfluss. Dies leitet mich hinüber zur Frage nach dem Ursprung des frühen und ausgebildeten Handels- und Verkehrslebens.

V. Ursprung der frühen Blüthe.

Einen Wegweiser zur Erforschung des Ursprunges finden wir gerade in der Schrift. Schon vor fünfzehn Jahren schrieb Buehler (I. A. XI 270): »I believe that the Indian alphabets are foreign inventions introduced into India long before the historical times. I think it probable that the numerical system too came from a foreign country. I believe the Southern Indian Alphabet came to India from Arabia or from the Persian Gulf viā Suppārā or Bharoch and that the Southern India-numerals came the same road«. In seiner Abhandlung: On the origin of the Indian Brāhma-Alphabet hat sich Buehler eingehend mit der Frage beschäftigt. Die Theorie eines südsemitischen Ursprungs erscheint ihm unhaltbar. Dagegen »on trying the oldest characters, which are almost identical throughout all the countries, occupied by the Northern Semites, it became possible to identify in the Brāhma alphabet all the twenty two Semitic letters, and to explain the formation of the numerous derivative signs, which the Indians were compelled to add[1]). Weiterhin sagte er: The Brāhma letters closely agree with or are most easily derivable from the old types of the North-Semitic alphabet. Die Einführung der letzteren »lies between the beginning of the ninth century and the middle of the eighth, or about 800 B. C.« Dies setzt naturgemäss eine Verbindung mit den nordsemitischen Ländern voraus. »The conjecture seems not altogether improbable that the Semitic alphabet may have come to India through Mesopotamia. And it would agree with such an assumption that passages in ancient Indian works prove the early existence of a navigation of the Indian Ocean and the somewhat later occurrence of trading voyages, undertaken by Hindu merchants to the shores of the Persian Gulf

[1]) l. c. 8 p. 53.

and its rivers«. — Die frühe Existenz einer solchen Verbindung dürfte heute wohl nicht mehr bezweifelt werden. Alles spricht für einen lebhaften Verkehr zwischen Indien und Babylon. Und im Mittellande, zwischen Euphrat und Tigris, ist der Ausgangspunkt für einen bedeutenden Theil der altindischen Cultur zu suchen. Denn »dass die Babylonier auch Seefahrer waren, kann nicht geleugnet werden«[1]). Und gerade »die Ostküste des persischen Meerbusens ist von der Natur in ganz aussergewöhnlicher Weise begünstigt; sie gehört zu den bequemsten und sichersten, welche sich überhaupt denken lassen. Bis dicht an das Land hinan ist das Meer tief, überall finden sich in den Buchten oder an den Inseln Ankerplätze, und dem Schiffer kommen noch die periodischen Strömungen des Golfes zu Gute, welche sein Schiff von Oktober bis Mai hinaus-, von Mai bis Oktober hereintragen. Auch ausserhalb des persischen Meerbusens, bis zur Mündung des Indus hin, bietet die Küstenfahrt nicht die geringsten Schwierigkeiten oder Gefahren dar. Und diese Küste hätten die Babylonier nicht befahren sollen? Um das ganze Gewicht der Frage zu ermessen, vergegenwärtige man sich, dass andere Völker des Alterthums, wie die Araber, Aegypter, Phönizier, denen die Natur den Seeweg nach Indien in ebenso hohem Masse erschwert, wie jenen erleichtert hatte, vor demselben nicht zurückgeschreckt sind. Das rothe Meer, durch das sie ihren Weg zu nehmen hatten, ist eines der gefährlichsten der ganzen Welt. Grösstentheils von geringer Tiefe, hat es überall einen sandigen Strand oder eine öde Felsenküste, die sich in vielen höchst gefährlichen Klippen unter dem Wasser fortsetzt, dazu noch unzählige Korallenbänke und an der Ausfahrt in den Golf von Aden und in den indischen Ocean harrt des Schiffers das »Thor der Trauer«, d. h. das Grab unzähliger Schiffe: die Meerenge von Bab-el-Mandeb. Dann befindet er sich auf der hohen See, und der Weg, den er von hier bis zur Mündung des Indus oder nach Indien zurückzulegen hat, ist noch ebenso weit, als der, den er bereits hinter sich hat, beide zusammen mehr als das Doppelte des Weges, den der Babylonier zu durchmessen hatte. Hier die doppelte Länge des Weges, eine Küstenfahrt der allergefährlichsten Art und eine lange Fahrt auf offener See, dort die Hälfte des Weges, unausgesetzte Küstenfahrt ohne alle und jede Gefahren. Und da will man noch zweifeln, ob die Babylonier nach Indien gekommen sind, ein Volk, das bereits die Seeschifffahrt betrieb, als von den Phöniziern noch nicht die Rede war, und das hervorragte durch seine Findigkeit und Unternehmungslust? Woher wussten denn die übrigen Völker, dass es überhaupt ein Indien gab? Sind sie auf gut Glück vom Golf von Aden oder von irgend einem Punkt der Küste Arabiens aus in die hohe See gestochen,

[1]) Tiele, Babylonisch-Assyrische Geschichte. Gotha 1886—1889. S. 605.

um irgend ein noch gänzlich unbekanntes Land zu suchen? Sie verdankten ihre Kunde von Indien den Babyloniern, und um sich von ihnen unabhängig zu machen und sich selber die Vortheile des direkten Handels mit Indien zu verschaffen, dem Lande der werthvollsten Handelsprodukte, die sich sonst nirgends fanden, und wo Gold im Ueberfluss zu haben war, haben sie das Wagniss unternommen, von ihrem ungleich ungeeigneteren Ausgangspunkten aus den Seeweg einzuschlagen« [1]).

Ihering konnte daher mit vollem Rechte von den Babyloniern behaupten: »Sie sind auf dem Wege der Küstenfahrt unzweifelhaft bis nach Indien gekommen und haben dort mannigfache Spuren ihrer Anwesenheit zurückgelassen, wie andererseits Spuren davon sich auch bei ihnen finden.« Und Tiele schreibt: »Die Babylonier, deren Cultur von der Meeresküste ausgegangen war, werden ohne Zweifel auch diesen Weg zu Handelszwecken nicht unbenutzt gelassen haben. . . . Nicht zu übersehen sind die Spuren lebhafter Handelsverbindungen mit Indien. . . . Die häufig auf mesopotamischen Denkmälern erscheinende Ceder, der dort abgebildete indische Hund, das im Lande gefundene Teakholz können insgesammt nur aus Indien stammen. Freilich könnten diese Gegenstände auch über Land befördert worden sein; wenn man aber die gegenseitige Lage beider Länder in Betracht zieht, so wird man es wahrscheinlicher finden, dass die Kaufleute anstatt des weiten Umweges über Land durch vielfach unwirthliche Gegenden und über das Gebiet wilder, räuberischer Stämme den Seeweg vorzogen, zumal die Schifffahrt von den Mündungen des Euphrat und Tigris bis zu denen des Indus keinerlei Schwierigkeit bietet [2]).« Einen direkten Beweis hierfür liefert das Bāveru Jātaka. »The now well known Bāveru Jātaka, to which Professor Minayeff first drew attention, narrates that Hindu merchants exported peacocks to Bāveru. The identification of Bāveru with Bābiru or Babylon is not doubtful [3]).« Mit Recht aber fügt Buehler hinzu: »this trade very probably existed already in much earlier times«. Die deutlichsten Spuren einer solchen Verbindung finde ich vornehmlich in dem Handels- und Verkehrsrecht und in allem, was in näherer Beziehung zu demselben steht. Von den Babyloniern haben die Inder die Bedeutung und die Verwerthung der Seeschifffahrt gelernt. Wenn das Bild des Mahābhārata von dem Meere spricht, welches mit den Schiffen der Kaufleute bedeckt ist, so brauchen wir nicht blos an indische Schiffe zu denken. Es sind vielleicht gerade die grossen Handelsflotten ausländischer Völker gemeint, deren Erscheinen jedes Jahr ein Ereigniss für den Bewohner der Seeküste war. Babylonischer Einfluss macht sich bemerkbar in dem

[1]) Ihering, Vorgeschichte der Indoeuropäer. S. 225.
[2]) a. a. O. S. 606.
[3]) Buehler l. c. p. 81.

gleichzeitigen und frühen Auftreten des weit vorgeschrittenen Rechtes des verzinslichen Darlehen, des Gesellschaftsvertrages, der Bürgschaft, des Pfandrechts. Vom babylonischen Kaufmann lernte der Inder ferner den hohen Werth der Schrift. In Babylon war der Gebrauch der Schrift ein ganz ausserordentlich ausgedehnter, nicht blos für den Rechtsverkehr, sondern auch für den des gewöhnlichen Lebens; er erstreckte sich über alle Theile.

So ging die Schrift frühzeitig in den Gebrauch des indischen Rechtslebens über. Auf schriftliche Verträge weisen uns schon einzelne der älteren Rechtsbücher hin, und in der Spruchweisheit des Ṛechts wird der Urkundenfälscher mehrfach erwähnt.

Diese Thatsachen lassen die Erwähnung der Handelsleute, der Seeschifffahrt, welche die Ṛigveda-Lieder enthalten, in einem neuen Lichte erscheinen. Eine sehr charakteristische Figur unter den Handelsleuten ist Bṛibu. »Bṛibú wird durch seinen Namen direkt als ein Fremdling bezeichnet[1].« Er steht an der Spitze einer Gesellschaft von Händlern. Man rühmt seine Freigebigkeit, »darum rühmen alle unsere Sänger im arischen Lande den tausendspendenden Bṛibu, den tausendspendenden Opferer«. Aus der ganzen Beschreibung geht hervor, dass wir es nicht blos mit einem einzelnen Händler, sondern mit einer Gesellschaft von Kaufleuten zu thun haben, die einen regelmässigen Handel mit Indien trieben. Bṛibu lenkt unwillkürlich unsere Aufmerksamkeit auf Ba-bi-ru. Bṛibu ist der typische Name für die fremdländischen paṇi »Händler«. Darum sind wir durchaus geneigt, Weber's Frage in diesem Sinne zu beantworten. »Sind wir hier, beim Bṛibu, etwa einem jener alten semitischen Grosshändler auf der Spur, welche mit »goldener manā« Ṛigv. 8, 67 Geschäfte machten und durch deren Einfluss babylonische Maasse und Gewichte, Sternmythen und Mondstationen, Schrift, handelsrechtliche Eigenthumsbegriffe u. dgl. nach Indien gekommen sind?«[2] Die Paṇi sind der Typus der Handelsleute. An der Spitze der Paṇi steht Bṛibu als »oberster der Paṇi«. Sollte darin nicht schon jene Bedeutung liegen, welche die gesammte Literatur bis zum Taitt. Brāhm. und Aitar. Brāhm. hinauf für çreshṭhī festhält »Vorsteher einer Gemeinschaft, Haupt einer Corporation«. Dann wäre eben Bṛibu das Haupt einer jener Corporationen von Handelsleuten, wie sie schon frühe in Indien bestanden. Taitt. Brāhm. III 1, 4, 10 heisst es Bhago vai çreshṭhī devānām. Vergleicht man damit Aitar. Brahm. III, 30 çreshṭhī, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass çreshṭhī schon früh das Haupt, den Obmann einer grösseren Vereinigung bedeutete. Erinnern wir uns ferner, wie häufig in den Votivinschriften gerade

---

[1]) Weber, Episches in ved. Ritual S. 795.

[2]) a. a. O. S. 796.

die çreshṭhinas und die çreṇi, Gilden, erwähnt werden als freigebige Spender, dann bietet sich schon hierfür eine Parallele in einem der ältesten Werke der indischen Literatur. Eines aber ergibt sich auf jeden Fall aus diesen Beispielen, dass die Cultur und das Rechtsleben der vedischen Zeit weit vorangeschritten waren. Dies wird bestätigt durch die überraschende Parallele des Mahābhārata XIII 162, 57 zu Ṛigv. VIII 66, 10. In der bezeichneten Stelle des Mahābhārata wird das Wachsthum des Verdienstes mit dem steigenden Zins verglichen, welchen der Wucherer am Schlusse des Tages erwartet:

yathā vārddhushiko vṛiddhiṃ dinabhede pratīkshate |

Im Ṛigv. wird Indra als Händler beschrieben und mit den bekanāṭās, d. h. den Wucherern, verglichen (Yāska sagt: kusīdino bhavanti), die die Tage zählen, um den Zins zu berechnen.

Indro viçvān bekanāṭān ahardṛiça uta kratvā paṇīn abhi.

»Indra übertrifft an überlegender Berechnung alle wuchertreibenden, den Tag berechnenden Paṇi.«

Damit stimmt überein das frühe Vorkommen des Wortes kusīdin. Aus den vorliegenden Thatsachen ergibt sich, dass Spuren einer weit fortgeschrittenen Civilisation, welche sich im Mahābhārata finden, noch keineswegs gegen einen Ursprung im fünften Jahrhundert sprechen. Die herangezogenen Zeugnisse sind theils didaktischen, theils ächt epischen Abschnitten entlehnt. Zwischen beiden Elementen besteht in Bezug auf das wirthschaftliche Leben kein wesentlicher Unterschied. Und wo sich ein scheinbarer Gegensatz geltend macht, ist er auf andere Faktoren zurückzuführen, die mit der Cultur als solcher nichts zu thun haben. Die hier geschilderte Cultur war längst tief in das Gebiet des Dekhan eingedrungen, als das Mahābhārata entstand; auch das widerstreitet nicht dem frühen Ursprung des Epos. Die Namen der südlichen Völker, wie der Andhra, Puṇḍra, Çabara begegnen uns schon in vedischen Schriften. Mehrere unserer sūtra weisen direkt auf den Süden als ihren Ursprungsort hin. Weber sagt: »Dafür, dass die Besitznahme des Dekhans durch die Ārya zu einer Zeit geschah, in welcher sie noch die vedische Sprache redeten, scheint der in rein vedischer Weise gebildete Flussname Godāvari einzutreten[1]).« Die vedische Cultur mit ihren Städten, ihrer Gesetzgebung, ihrem Handel und Gewerbe steht eben selbst schon so hoch, dass man unbedenklich die Zeit der Diaskeuase des Mahābhārata weit eher dieser Cultur näher rücken darf, als etwa der Zeit Açoka's.

Dieser Blüthe des socialen und wirthschaftlichen Lebens im Zeitalter des Mahābhārata entspricht ferner die geradezu überraschende Organisation des

[1]) Episches S. 790.

Staatslebens und ihr entsprechend der Ausbau des Rechts. Der Charakter jener Organisation ist anscheinend so modern, dass man versucht ist, die Abschnitte des XII. Buches in eine weit spätere Zeit zu verlegen. Und doch, wenn wir die Bestimmungen Manu's mit denjenigen der älteren sūtra vergleichen, so ergibt sich uns für das fünfte und sechste Jahrhundert v. Chr. ein Bild staatlicher Organisation, das sich in allen wesentlichen Zügen mit demjenigen des Mahābhārata deckt. Bestätigt aber wird dies durch die frühzeitige literarische Bearbeitung des Rechts. Es genügt, auf den ältesten sūtrakāra Gautama hinzuweisen. »Gautama«, so schreibt Buehler (S. B. vol. II p. LVII), »knew an ancient work on law which was attributed to Manu ... No other teacher on law besides Manu is mentioned by name. But the numerous references to the opinions of »some« show that Gautama's work was not the first dharmasūtra«. Dies leitet uns zu einer anderen Frage über, welche für die Beurtheilung des Zeitalters des Mahābhārata und die Entstehung der epischen Smṛiti von Bedeutung ist:

Steht die reiche Literatur metrischer Rechtsbücher, welche der Dichtung zur Verfügung stand, nicht in Widerspruch mit einer Entstehung im fünften Jahrhundert vor Christus?

Zweites Kapitel.

Das Recht und die Rechtsliteratur.

I. Alter der metrischen Rechtsbücher.

Der vorliegende Abschnitt wendet sich der Frage zu: Welcher Art waren die Quellen, aus denen die Diaskeuase des Mahābhārata ihren Rechtsgehalt schöpfte? Existierten in so früher Zeit metrisch abgefasste Rechtsbücher? Dem Mahābhārata standen metrische Rechtssätze in einem Umfang zur Verfügung, welcher zeigt, dass das ganze Gebiet des Rechts nicht blos in der kurzen aphoristischen Form, sondern auch in ausführlicher metrischer Bearbeitung vorlag. Es fragt sich nun, ob diese Rechtssprüchwörter blos in loser Verbindung existierten, oder ob sie in compilatorischen Sammelwerken vereinigt waren. Sicherlich gab es viele Rechtssprüchwörter, die nicht das Sondergut dieser oder jener Schule, dieses oder jenes çāstra, sondern Gemeingut des Volkes waren. Denn auch die Spruchweisheit des Rechts reicht in ihren Anfängen in die Periode der Brāhmaṇa zurück, welche die gāthā pflegte. Ihren Stoff entlehnte diese Poesie nicht blos der Heldensage. Auch den religiösen und ethisch-juridischen Anschauungen gab sie die prägnante epigrammatische Form der gāthā. Solcher Rechtssprüch-

wörter erwähnt das Mahābhārata eine grosse Anzahl. Sie werden meistens als gāthā oder çloka einem bekannten smṛitikāra beigelegt.

Oldenberg citiert verschiedene çloka aus den Brāhmaṇa und Gṛihyasūtra (S. B. of the East vol. XXX p. XIX sq.) und meint dass »the composition of such isolated çlokas explaining certain points of the Gṛihya ritual goes back to quite an early time«, fügt aber in der Note bei: »It is not likely that verses of this kind are taken from more comprehensive and connected metrical texts«; ebenso (p. XXXVII): »the verses do not seem to be taken from connected metrical works«. In der Anmerkung jedoch bemerkt er bezüglich einiger çloka des Baudhāyana, dass »Professor Buehler (S. B. of the East vol. XIV, p. XLI) has shown, that they are actually borrowed from a metrical treatise on the Sacred Law«.

Buehler [1]) schreibt in der Einleitung zu Manu: »Among all the general propositions concerning the origin of the metrical Smṛitis, which Professor Max Mueller advanced, only one, the assertion that during the Sūtra Period of 600—200 B. C. works written in continuous epic verse were unknown, has proved untenable in its full extent. It seems no longer advisable to limit the production of Sūtras to so short and so late a period as 600—200 B. C. and the existence of metrical school-manuals at a much earlier date has been clearly demonstrated. Und an anderer Stelle [2]) ist er der Ansicht nicht abgeneigt, dass »the composition of works in çlokas and of Sūtras may have gone on at the same time«. Dazu kommt ferner, dass der Gebrauch der anushṭubh durchaus nicht dem Zeitalter angehört, welches der allerletzten Zeit der vedischen Periode erst folgte. Goldstuecker hat das Verdienst, nachgewiesen zu haben »that works written throughout in çlokas existed at a much earlier period« [3]). Dem scheint Buehler gleich darauf insofern zu widersprechen, als er zu beweisen sucht »that the metrical Smṛitis are versifications of older Sūtras«. Ist dies richtig, dann sind die metrischen Rechtsbücher viel jüngeren Datums. Als ersten Grund nennt er die Thatsache, »dass der Inhalt der metrischen dharmaçāstra vollständig mit demjenigen der dharmasūtra übereinstimmt und dass die Eintheilung des Stoffes nur wenig sich unterscheidet, nicht mehr als in den dharmasūtra untereinander«. »Zweitens ist die Sprache der metrischen dharmaçāstra und der sūtra nahezu die gleiche. Beide zeigen archaistische Formen und in vielen Fällen dieselben Unregelmässigkeiten.« Drittens weist Buehler auf die vielen çloka oder gāthā hin, welche beide gemeinsam haben [4]). Diese drei Gründe zeigen allerdings,

[1]) S. B. of the East vol. XXV introd. p. XXII.

[2]) Digest of Hindu Law, III. ed. Bombay 1884, vol. I, p. 42.

[3]) Buehler, l. c. p. 42.

[4]) Buehler, l. c. p. 43.

dass sūtra und çāstra sich inhaltlich und sprachlich sehr nahe stehen. Folgt aber aus dem Umstand, dass die Sprache der metrischen dharmaçāstra und der sūtra die gleiche ist, und dass beide archaistische Formen und in vielen Fällen dieselben Unregelmässigkeiten zeigen, der Ursprung der metrischen smṛiti aus dem sūtra? Man sollte meinen, der Umstand, dass sowohl Inhalt als Eintheilung keinen wesentlichen Unterschied zeigen, und dass die Sprache dieselben Eigenthümlichkeiten und Archaismen hat, deute doch eher darauf hin, dass sūtra und çloka neben einander, als dass sie nach einander entstanden sind. Welche Veranlassung hatte die jüngere, fortgeschrittene Zeit, alle sprachlichen Eigenthümlichkeiten einer um vielleicht viele Jahrhunderte getrennten Periode zu verwerthen, wenn die metrischen smṛiti erst viel später aus den sūtra hervorgegangen sind? Die ersteren sollen ja gerade ihren Ursprung dem Fortschritt des Rechtsstudiums verdanken und entstanden sein, als die sūtra demselben nicht mehr entsprachen. »They could not possibly shut their eyes against the glaring deficiencies of the old text books, and they were, of a necessity, driven to remedy them« [1]). Zwei Wege standen nun offen. Die älteren schon vorhandenen Werke konnten umgestaltet werden, oder man entschloss sich zur Composition neuer Lehrbücher. Der Zug, welcher die gesammte Sanskrit-Literatur beherrscht, lässt erwarten, dass man sich für den ersten Weg entschied, und das Resultat dieser Bemühungen, so erklärt Buehler, liegt in den metrischen smṛiti vor, deren vorzüglichste Repräsentanten Manu und Yājñavalkya seien. Diese metrischen smṛiti behandeln, wie er sagt, den Stoff vollständiger und systematischer, sind frei von allen sektarischen Einflüssen. Es sind eigentliche Textbücher zum Gebrauch der Rechtsschulen eingerichtet.

Aus dieser Darstellung werden zwei Sätze unbedingt zugegeben werden müssen: 1. die bekannten metrischen smṛiti sind jüngeren Datums, sie sind aus älteren Rechtswerken hervorgegangen; 2. vor den älteren Werken zeichnen sie sich durch strengere systematische Behandlung des Stoffes aus. Unhaltbar hingegen scheint uns die Ansicht, dass diese metrischen smṛiti »versifications of older dharmasūtra« seien. Wir behaupten vielmehr: 1. dass den jetzigen metrischen smṛiti ältere in Trishṭubh and Anushṭubh abgefasste Werke vorausgingen, 2. dass aus jenen çāstra jüngere Werke wie Manu und Yājñavalkya als systematische Bearbeitung des reichen, dort zusammen getragenen Sprüchwörterschatzes entstanden sind. Sicherlich gab es zu Vasishṭha's und Baudhāyana's Zeit Compilationen der Rechtssprüchwörter. Die von diesen beiden sūtrakāra verwertheten çloka zeigen, dass die einzelnen Rechtsfragen nicht blos in einer aphoristischen, sondern auch in einer metrischen Be-

[1]) S. B. of the East vol. XXV, p. LIV.

arbeitung vorlagen. Wir finden nicht selten eine grössere Anzahl von çloka in einem engeren Ganzen vereinigt, das in der constanten Reihenfolge der Verse seine Parallele bei Manu oder im Mahābhārata hat. Wir sehen ferner, dass dem sūtrakāra fast zu jeder Satzung auch eine metrische Fassung des Rechtsgedankens zur Verfügung stand. Und da es sich nicht blos um ein sporadisches Vorkommen, sondern um eine grössere Zahl von çloka handelt, die sich deutlich als Bruchstücke anderer Werke charakterisieren, so ist von vorneherein die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass diese Rechtssprüchwörter einzelnen Sammlungen entlehnt sind, welche den reichen, schon bestehenden Spruchschatz vereinigten. Denn in die dharmasūtra konnte doch nur der geringste Theil des vorhandenen Spruchschatzes aufgenommen werden. Existierte nun die grössere Masse blos als floating mass, oder ist nicht eher anzunehmen, dass der überreiche Schatz schon in einem çāstra vereinigt war, in einer Compilation, die den kurzen aphoristischen Satz in ausführlicher Weise erörterte? Die aphoristischen sūtra sind thatsächlich nur eine Art von Mnemonik; es sind Hülfsbücher, die die Fülle des schon bearbeiteten Rechtsstoffes in knapper Form boten, um die Arbeit des Gedächtnisses zu erleichtern. Manche Aphorismen sind Stichwörtern ähnlich, die in ihrer Kürze und Unvollständigkeit auf eine ausführliche Darstellung hinweisen. Die Mittelglieder werden ausgelassen. Niemals darf aus dem Umstand, dass ein Rechtsgrundsatz in der aphoristischen Darstellung fehlt, geschlossen werden, derselbe sei noch nicht geltend gewesen. Im Gegentheil: viele sūtra werden nur dann verständlich, wenn wir das fehlende Glied aus einer älteren metrischen smṛiti ergänzen. Da nun nach dem Zeugnisse der sūtra selbst das Recht schon längst der Gegenstand eingehenden Studiums geworden war, so liegt es nahe, an eine gleichzeitige ausführliche Darstellung zu denken, ähnlich derjenigen, welche uns bei Manu begegnet, wenn ihr auch noch die systematische Ausgestaltung der letzteren fehlte. Wer sūtra und çāstra vergleicht, wird zugeben müssen, dass inhaltlich, d. h. bezüglich der einzelnen Rechtsanschauungen kein sehr grosser Unterschied zwischen den aphoristischen und metrischen smṛiti bestehen kann, dass die Kluft zwischen der Rechtswelt des sūtra und der älteren smṛiti weder sehr tief noch sehr breit ist. Der Unterschied liegt weit mehr in der Form. Der aphoristische Rechtssatz zeigt, dass er aus einem grösseren Kreis von Rechtssätzen herausgehoben ist, ohne die er unverständlich bleibt. Erst im Lichte der metrischen smṛiti wird das sūtra verständlich. Damit will ich nicht sagen, als sei zwischen sūtra und çāstra kein Fortschritt, keine Weiterentwickelung bemerkbar. In manchen Fällen zeigt die metrische smṛiti eine Ausbildung des Rechtsgedankens, der im sūtra keimartig enthalten ist. Aber im Allgemeinen bewegen sich die Anschauungen in den gleichen Bahnen. Von einem principiellen Unterschiede kann nicht

geredet werden. In den wesentlichen Fragen, in jenen Anschauungen, die gleichsam die Angelpunkte der Rechtssphäre bilden, lässt sich zwischen dem sūtrakāra und dem çāstrakāra, zwischen Baudhāyana und Manu z. B. keine grundsätzliche Verschiedenheit wahrnehmen. In manchen Punkten nimmt Manu anscheinend sogar einen älteren Standpunkt ein. Die thatsächlichen Verschiedenheiten gehen meistens auf individuelle Anschauungen einer einzelnen Schule, eines einzelnen Rechtslehrers zurück. Wenn ein sūtrakāra sich in der einen Frage noch auf den Standpunkt einer ganz alten Zeit stellt, so ist er in einer anderen Frage so modern, dass man fast an eine Interpolation denken sollte, wenn nicht im gegebenen Falle die Ueberlieferung des Textes für die Aechtheit bürgte. Ein sehr bezeichnendes Beispiel ist in dieser Hinsicht z. B. Āpastamba.

Für die enge Zusammengehörigkeit von sūtra und çloka lässt sich die S. 154 schon citierte Stelle des Çat. Br. geltend machen. Es heisst Çat. Br. XIV 5, 4, 10 Ṛigvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāngirasa itihāsaḥ purāṇam vidyā upanishadaḥ çlokāḥ sūtrāṇy anuvyākhyāṇāni vyākhyānāny. (Vgl. XIV 7, 3, 10.) Sofort tritt die gruppenweise Zusammenstellung und der Parallelismus hervor:

itihāsaḥ — purāṇam
vidyā — upanishadaḥ
çlokāḥ — sūtrāṇi
anuvyākhy⁰ — vyākhyānāni.

Wie itihāsaḥ — purāṇam zusammengehören, so bilden vidyā — upanishadaḥ, çlokāḥ — sūtrāṇi, anuvyākhyānāni — vyākhyānāni zusammengehörige Gruppen. Aus dieser typisch gewordenen Zusammenstellung geht unzweifelhaft hervor, dass çloka und sūtra in einem engeren Zusammenhang und in einem ähnlichen Verhältniss stehen wie vidyā — upanishad einerseits, anuvyākhyānāni — vyākhyānāni andererseits. Worauf gründet sich nun die Aehnlichkeit dieser parallelen Zusammengehörigkeit?

Sicherlich beziehen sich sūtra, anuvyākhyānāni, vyākhyānāni, purāṇa, itihāsa auf zusammenhängende Werke, ebenso wie Ṛik, Yajus, Sāma nicht blos die Einzelhymne, sondern auch die entsprechende Sammlung, saṃhitā andeutet. Geldner bemerkt (Ved. Stud. Bd. I, S. 290), dass itihāsa-purāṇam ein wirkliches Buch gewesen, darüber lasse das Çat. br. keinen Zweifel bestehen. »Der Itihāsa und das Purāṇam bewegen sich hier in der Gesellschaft wirklicher vedischer Bücher. Sollen wir ihnen, wie auch der sarpavidyā etc. deshalb eine reale Buchexistenz absprechen, weil sie sich nicht unter den uns erhaltenen Büchern befinden?« Wie wir also bei sūtra an eine sūtra-saṃhitā, ein çāstra denken, so werden wir auch bei çloka eine çloka-saṃhitā annehmen müssen. Weiterhin stehen sich kürzere und ausführliche, aphoristische

und erklärende Darstellungen gegenüber. Das ergibt sich deutlich aus dem Parallelismus. Voraus geht die ausführliche Fassung; es folgt die kürzere; anuvyākhyānāni sind ausführliche exegetische Darstellungen, vyākhyānāni sind kürzere, prägnant gefasste Erklärungen. In diesem Sinne fasst auch der Commentar die Ausdrücke auf, wenn er anuvyākhyānāni nennt vastusaṃgrāhakavākyānāṃ vivaraṇavākyāni; ähnlich also bietet der çloka die ausführliche Erklärung des aphoristischen sūtra; daher sagt denn auch der Commentar, sūtrāṇi seien vastusaṃgrāhakāṇi vākyāni, die ihre Erklärung in dem vivaraṇavākyam des çloka finden. Für die Geschichte der metrischen und aphoristischen Lehrsätze ist es wichtig, dass schon in alter Zeit çloka und sūtra als zusammengehörig betrachtet wurden. Ganz die gleiche Stelle finden wir Bṛih. Ar. II 4, 10 und IV 5, 11. Wie hier sūtra und çloka, so sind von Pāṇini III 2, 23 sūtrakāra und çlokakāra zusammengestellt. Sūtrakāra ist aber unzweifelhaft der Verfasser eines aphoristischen Lehrbuches. Könnte also çlokakāra nicht der Verfasser eines metrischen Lehrbuches sein? Man erinnere sich des Parallelismus bei Āçvalāyana, wo dem sūtra das bhāshya gegenübersteht, wie bhārata und mahābhārata. Parallel zu sūtrakāra und çlokakāra finden wir alsdann sūtrakāra und çāstrakāra; çāstra als Gegensatz zu sūtra kann sich aber nur auf eine metrische Darstellung beziehen, weiterhin sūtrakṛit und bhāshyakṛit. Wir sind also durchaus berechtigt, in diesen çlokās eine ausführliche erklärende Darstellung (bhāshyam), ein metrisches çāstra zu suchen. Die metrisch abgefasste smṛiti ist ja thatsächlich eine erklärende Erweiterung des sūtra. Wir sagen »thatsächlich«. Denn wenn auch die metrische smṛiti sich wie eine Erklärung ansieht, so *folgt* daraus noch keineswegs, dass sie lediglich eine Versifikation, eine metrische Erweiterung der aphoristischen smṛiti ist, und dass sie dem sūtra erst folgte. Vielmehr dürfte nicht selten das Umgekehrte der Fall sein. Dafür haben wir ein interessantes Beispiel bei Āçvalāyana I 6, 8. Zu dieser Stelle bemerkt Oldenberg: The text of this sūtra seems to be based on a hemistich hatvā bhittvā ca çīrshāṇi rudadbhyo rudatīṃ haret[1]).

Dadurch gewinnt Baudh. II 2, 4, 14—15 eine erhöhte Bedeutung. Buehler[2]) vermuthet hier a metrical work on the Sacred Law. Er schreibt: »If this quotation is not an interpolation, it proves that side by side with the Dharma-sūtras, metrical treatises on the Sacred Law existed in very early times«.

[1]) S. B. of the East vol. XXIX, p. 167.
[2]) S. B. of the East vol. XIV Introd., p. XLI.

II. Dharmaçāstra im Mahābhārata.

Es kann uns demnach nicht überraschen, wenn das Mahābhārata schon in früher Zeit wirkliche metrische Rechtsbücher benutzen konnte. Indirekt lässt sich dies aus der systematischen Behandlung anderer Gebiete ableiten. Es gab Lehrbücher: tarkaçāstra und brahmaçāstra, rājaçāstra, nītiçāstra, gāndharvaçāstra. Die philosophischen Systeme sāṃkhya, yoga, pāncarātra, pāçupata besitzen eine systematische Darstellung (darçana). Nun unterscheidet das Mahābhārata mehrfach selbst zwischen sūtrakāra und çāstrakāra. Dies aber kann nur im Sinne einer kurzen aphoristischen und ausführlichen metrischen Behandlung verstanden werden. Daher wird auch dem Bhīshma die Kenntniss des Rechts samāsena itareṇa ca beigelegt I 103, 5, d. h. eines Rechtes in compendiöser und ausführlicher Gestalt, ähnlich wie zwischen einem bhārata samāsena itareṇa ca unterschieden wird. Daran schliessen sich nun die zahlreichen direkten Belege, in welchen sich das Mahābhārata auf ein çāstra als auf seine Quelle beruft.

Karṇa kann König werden nigrahād dharmaçāstrāṇām (V 140, 9 = XII 24, 13). Karṇa ist wohl unterrichtet dharmaçāstreshu sūkshmeshu. In Bhīshma's Geiste befindet sich dharmaçāstraṃ sakalam (XII 50, 36). Der König muss dem Brahmanen aus dem Wege gehen sarveshu dharmeshu (I 176, 8). Die Erfüllung der Bitte na dharmeshu praçasyate (I 103, 24). Von einer systematischen Darstellung ist I 120, 32 in dharmadarçana die Rede (darçana synopsis); I 3, 32 heisst es, dass alle veda und dharmaçāstra in ihm leuchten (pratibhāsyanti sarvāṇi ca dharmaçāstrāṇi). Drei Rechtsquellen nennt das Mahābhārata; an zweiter Stelle kommt dharmaçāstreshu cā 'paraḥ III 207, 83. In XIII 45, 17 werden die ursprünglichen Erfinder der gāthā von den dharmajña, welche dieselben in den Rechtsbüchern verwertheten unterschieden:

atra gāthā yamodgītāḥ kīrtayanti purāvidas |
dharmajñā dharmaçāstreshu . . . ||

Die Lehre findet sich in allen Rechtsbüchern (sarvadharmeshu dṛishṭam III 192, 60), ist den Rechtsbüchern unbekannt (III 214 dharmeshv aviditam).

varṇānāṃ niçcayo 'yam pradṛiçyate dharmaçāstreshu.

Vgl. XII 19, 1 dharmaçāstrāṇi vedāç ca shaḍ angāni und XII 294, 18 prāpadyanta ca vedān vai çāstrāṇi ca. XII 301, 103 yac ca çaṃsanti çāstreshu.

Die Erwähnung von dharmaçāstra ist ebenso sehr allen Theilen eigen, wie die Bezugnahme auf dharma überhaupt.

Wir erhalten ferner Kunde über ganz bestimmte çāstra, Lehrbücher Manu's,

[1]) l. c. p. XC.

Bṛihaspati's, Uçanas', ganz abgesehen von den Einzelsätzen, die auf diesen oder jenen çāstrakāra zurückgeführt werden. Ein çāstra des Manu begegnet uns XIII 47, 35 in manunā 'bhihitaṃ çāstram, XII 335, 46 svāyambhuveshu dharmeshu, XII 56, 23 manunā caiva rājendra gītau çlokau dharmeshu sveshu, XII 57, 43 prācetasena manunā çlokau ce 'māv udāhṛitau rājadharmeshu. Man vergleiche mit Letzterem III 35, 31 rājadharmān yathai 'va manur abravīt. In ganz ähnlicher Weise wird Bhṛigu zum çāstrakāra gemacht, XII 182, 5 bhṛiguṇā 'bhihitaṃ çāstram; XII 122, 11 ist ein auçanasam çāstram erwähnt; XII 50, 9 yat prāha çāstram bhagavān bṛihaspatiḥ; XII 335, 47, wo alle drei çāstra zusammengenannt werden svāyambhuveshu dharmeshu, çāstre auçanase und bṛihaspatimate.

Weit häufiger natürlich werden die çloka bald dem einen, bald dem anderen çāstrakāra zugeschrieben: »Manu sagte«, »Bṛihaspati erklärte«. Viele dieser Rechtssprüche haben ihre Parallele sowohl bei Baudhāyana und Vasishṭha als bei Manu. Die Erwähnung dieser Autorschaft bietet zwar keine historische Unterlage für die Annahme, dass nun gerade dieser oder jener çloka dem betreffenden çāstra unmittelbar entlehnt sei. Häufiger hat die Nennung des Autors nur die Bedeutung einer autoritativen Bekräftigung durch einen der massgebenden Rechtslehrer. Aber ebenso sicher als jene Sagenbildung von der Entstehung und Fortpflanzung der çāstra keinen Grund und Boden hätte gewinnen können, wenn es nicht damals thatsächlich verschiedene Çāstra gegeben hätte, ebenso wenig würde es der Diaskeuase des Mahābhārata möglich gewesen sein, sich auf çāstra »Rechtsbücher« zu berufen, wenn es nicht wirklich compilatorische Sprüchwörtersammlungen gegeben hätte. Schon aus diesem Grunde sind wir berechtigt, die grosse Masse der im Mahābhārata verwertheten Spruchweisheit auf ältere çāstra zurückzuführen. Ausserdem unterscheidet die Diaskeuase mehrmals ausdrücklich zwischen sūtrakāra und çāstrakāra. Da kann der Unterschied doch blos, wie wir schon erklärten, in der aphoristischen und metrischen Form bestehen. Wenn also die Diaskeuase einerseits Rechtsbücher, çāstra als Quelle der Spruchweisheit bezeichnet, und andererseits metrische Rechtsbücher kennt und von sūtra unterscheidet, so sind wir doch gezwungen die grosse Masse der Spruchweisheit aus diesen metrischen Çāstra abzuleiten.

III. Mahābhārata und Manu.

Einen vollgültigen Beweis für die Existenz metrischer çāstra, aus denen das Epos schöpft, liefern die Parallelen zwischen Mahābhārata und Manu. Aus diesen Parallelen geht zur Evidenz hervor, dass beide sich einer dritten gemeinsamen Quelle bedienten, welche die Rechtssprüche in einer ganz bestimmten, festen Ordnung aufbewahrte.

Die von Buehler im Anhang zu seiner Uebersetzung Manu's gegebene Tabelle weist eine grosse Anzahl von Parallelen auf. Ergänzt wurde dieselbe von Hopkins[1]). Wenn wir diese Parallelen untereinander vergleichen, so zeigt sich, dass sie sich nicht blos auf einzelne çloka, sondern auf ganze Gruppen von sieben, zehn, selbst zwanzig Verse erstrecken, welche in der gleichen oder annähernd der gleichen Ordnung folgen. Und zwar finden sich diese parallelen Reihen nicht blos in einem Abschnitt, sondern fast zu jedem hervorragenden Rechtstitel bei Manu lässt sich eine zusammenhängende Parallele aus dem Mahābhārata geben. Hier kann nicht mehr von einem »floating proverbial wisdom« die Rede sein. Die gemeinsame Quelle, aus welcher Manu und Mahābhārata ihre parallelen çloka schöpfen, bewahrte die Rechtssprüchwörter in einer ganz bestimmten überlieferten Reihenfolge. Eine solche Quelle aber, welche einen nach Materien geordneten Spruchschatz in fester Reihenfolge überliefert, kann nur ein çāstra sein und zwar ein metrisches im Gegensatz zu einer aphoristischen smṛiti, die sporadisch den çloka verwerthet. Würde es sich blos um kleinere Gruppen handeln, so brauchte man noch keineswegs an ein metrisches çāstra zu denken. Aber so umfangreiche Parallelen, wie sie Mahābhārata und Manu haben, fügen sich nicht mehr in ein dharmasūtra ein, welches Kürze und Bequemlichkeit für das Gedächtniss erstrebt. Wenn daher das Mahābhārata als Quelle seiner Spruchweisheit çāstra bezeichnet, so sind darunter Compilationen von dharmaçloka zu verstehen, welche parallel zu den dharmasūtra den Rechtsstoff in jener Ausführlichkeit gaben, die von den aphoristischen Rechtsbüchern vorausgesetzt und bedingt wird. Wir wollen uns daher gar nicht weiter darauf berufen, dass Mahābhārata ein manunā abhihitaṃ çāstram, ein bhṛiguṇā abhihitaṃ çāstram kennt. Uns genügt die Thatsache, dass die dem Mahābhārata und Manu zu Grunde liegende Vorlage ein zusammenhängendes Werk, ein metrisches çāstra war; ob dies nun Manu oder Bhṛigu, Uçanas oder Bṛihaspati zugeschrieben wird, ist gleichgültig. Die Diaskeuase selbst unterscheidet verschiedene çāstra. Wenn man entgegnet, aus einem Citat Uçanas' könne nicht auf ein çāstram des Uçanas geschlossen werden, weil derselbe Spruch bald dem einen, bald dem anderen smṛitikāra zugeschrieben wird, so geben wir das zu. Aber es folgt daraus auch nicht das Gegentheil. Denn es kann doch kaum zweifelhaft sein, dass die einzelnen çāstra untereinander viele çloka gemeinsam hatten. Daher konnte Mahābhārata recht wohl denselben çloka bald diesem, bald jenem çāstrakāra zuschreiben.

Absichtlich betone ich, dass Mahābhārata und Manu eine gemeinsame dritte Quelle voraussetzen. Denn an und für sich könnte man aus den

[1]) Vgl. das Verzeichniss bei Holtzmann, Mahābhārata. Bd. IV, S. 117 ff.

Parallelen ebenso gut folgern, dass entweder Mahābhārata aus Manu, oder Manu aus Mahābhārata geschöpft hat. Doch diese Schlussfolgerung wird, wie schon Buehler hervorgehoben hat, ausgeschlossen durch die grossen inhaltlichen Verschiedenheiten, welche gerade in den parallelen çloka hervortreten. Dieselben nöthigen uns eine dritte gemeinsame ältere Quelle anzunehmen.

Ich werde im Folgenden an einigen concreten Beispielen zeigen, wie Mahābhārata und Manu auf ein metrisches çāstra als ihre gemeinsame Quelle zurückgehen. Unter diesen Parallelen nimmt die erste Stelle die bekannte Liste der altindischen Eheformen ein. Die Parallele zu Manu III 21—26 findet sich in der Çakuntalā-Episode I 73, 8—13.

1. Die Liste der Eheformen.

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, dass beide Texte verwandtschaftlich enge zusammengehören. Mannigfache Verschiedenheiten bestehen nämlich in den smṛiti bezüglich Zahl, Anordnung, Terminologie. Ein annäherndes Bild dieses Wechsels bietet die Tabelle II im Anhang, welche die acht- und sechsgliedrigen Listen berücksichtigt.

Während Mahābhārata von allen älteren smṛiti in der Reihenfolge abweicht, ist es für das Verhältniss zu Manu sehr bezeichnend, dass beide vollkommen in dieser Beziehung übereinstimmen. Mahābhārata lautet:

ashṭāv eva samāsena vivāhā dharmataḥ smṛitāḥ | I 73, 8 sq.
brāhmo daivas tathai 'vā 'rshaḥ prājāpatyas tathā 'suraḥ ||
gāndharvo rākshasaç cai 'va paiçācaç cā 'shtamaḥ smṛitaḥ |
teshāṃ dharmyāny athāpūrvaṃ manuḥ svāyambhuvo 'bravīt ||
praçastāṃç caturaḥ pūrvān brāhmaṇasyo 'padhāraya |
shaḍ ānupūrvyā kshatrasya viddhi dharmyān anindite ||
rājñāṃ tu rākshaso 'py ukto viṭçūdreshv āsuraḥ smṛitaḥ |
pañcānāṃ tu trayo dharmyā 'dharmyau dvau smṛitāv iha ||
paiçāca āsuraççai 'va na kartavyau kadācana |
anena vidhinā kāryo dharmo 'syai 'shā gatiḥ smṛitā ||
gāndharvarākshasau kshatre dharmyau tau mā viçaṃkithās |
pṛithag vā yadi vā miçrau kartavyau nā 'tra saṃçayaḥ. ||

Die enge textliche Verwandtschaft liegt klar vor Augen. Aeusserlich stehen sich Manu und Mahābhārata sehr nahe; um so auffallender ist die sachliche Verschiedenheit, und zwar tritt diese Verschiedenheit gerade mit çl. 9 ein, wo sich das Mahābhārata auf manuḥ svāyambhuvaḥ als auf seine Quelle beruft. Manu nämlich bezeichnet in der Reihenfolge die sechs ersten Arten als erlaubt für den Brāhmaṇa; Mahābhārata hingegen gestattet blos die vier ersten. Umgekehrt erlaubt Manu dem Kshatriya die vier

letzten Formen, Mahābhārata aber weist die sechs ersten Arten dem Gliede der Kriegerkaste zu. Auffällig muss es natürlich erscheinen, dass Manu auch āsura und gāndharva dem Brāhmaṇa gestattet, während Mahābhārata die beiden ausschliesst. Allerdings wird der Gegensatz dadurch theilweise wieder ausgeglichen, dass Manu çl. 24 als wirklich empfehlenswerth (praçastāḥ) blos die vier ersten gelten lässt, ganz in Uebereinstimmung mit Mahābhārata, welchem ebenfalls blos diese als dharmyāḥ und praçastāḥ gelten. Die Verwirrung beginnt mit dem folgenden çloka. Mahābhārata und Manu gestatten in wörtlicher Uebereinstimmung auch rākshasa dem Kshatriya. Für Manu ist es überflüssig, das besonders zu erwähnen, da ja rākshasa eine der vier letzten Arten ist. Aber im Mahābhārata steht das in Widerspruch mit dem çloka, der alle Eheformen unter Ausschluss von rākshasa und paiçāca dem Kshatriya gestattet. Die Dichtung fügt allerdings api »auch« ein; an Stelle dieses api hat Manu ekam »einzig« — ein neuer Widerspruch; aber es passt hinwieder gut zum folgenden, wo āsura für Vaiçya und Çūdra in einer Weise bestimmt werden, als sei das die einzig zulässige Form der beiden unteren Klassen. Dadurch aber geräth Manu in einen neuen Widerspruch mit sich; denn vorher hatte er von den vier letzten Formen alle mit Ausnahme von rākshasa den beiden Kasten zugestanden. Auf diese Widersprüche hat Buehler, und schon vor ihm Jones hingewiesen. Noch mehr Verwirrung wird durch çl. 25 = Mahābhārata 11 b. in die Lehre hineingetragen; denn dieser çloka erklärt, dass von den fünf Riten drei erlaubt, zwei unerlaubt seien; blos die unerlaubten paiçāca und āsura werden genannt. Und um die Verwirrung vollständig zu machen, werden schliesslich gāndharva und rākshasa dem Kshatriya empfohlen, während vorher blos von rākshasa die Rede ist. Dass hier ganz Verschiedenes durch einander geworfen wird, merkt man auf den ersten Blick. Umsonst haben sich die indischen Commentatoren, welche das Durcheinander recht wohl erkannten, in den Findigkeiten ihrer Exegese erschöpft. Ich stimme Buehler darin bei, dass es sich handle um »several conflicting opinions on the permissibility of different marriage rites«, füge aber hinzu, dass diese »opinions« nur conflicting werden, weil sie aus ihrem Zusammenhang gerissen, hier an unrechter Stelle vereinigt wurden. Bestätigt sich diese Auffassung, dann erhalten wir einen sehr lehrreichen Einblick in die Entstehung jener älteren Vorlage, welche Mahābhārata und Manu benutzten. Der Widerspruch Manu's mit seiner eigenen Lehre beginnt III 24, der des Mahābhārata I 73, 11a. Betrachten wir den Vers für sich, so macht er den Eindruck eines Bruchstückes aus einer Formel für die Eheritus, welche nur drei spezifische Arten anführt, die erste für den Brāhmaṇa, eine zweite für den Kshatriya, eine dritte für den Vaiçya und Çūdra. Nun gab es Dreitheilungen, in welchen den drei Kasten,

entsprechend ihrer social-wirthschaftlichen Stellung, eine eigenthümliche Eheform zuerkannt wurde. Eine solche Rechtsformel liegt uns im Mahābhārata XIII 19, 2 vor:

ārsha esha bhaved dharmaḥ prājāpatyo 'thavā 'suraḥ. |

»Drei verdienstliche Riten sollen gelten: der Arsha-Ritus, der Prājāpatya-Ritus, der Āsura-Ritus«. Dass hier die spezifischen Gebräuche für die verschiedenen Kasten gegeben werden, geht aus dem Zusammenhang hervor. Yudhishṭhira fragt: wenn der Unterschied der Berufsarbeiten keine Verschiedenheit des Verdienstes zur Folge hat, warum sind ganz verschiedene religiöse Riten für die vier Kasten eingeführt? Es beziehen sich also ārsha, prājāpatya āsura auf die Kasten in ihrer Sonderstellung; dem Brāhmaṇa gebührt ārsha, dem Kshatriya prājāpatya, dem Vaiçya und Çūdra, d. h. den beiden erwerbenden Klassen, āsura. In einem solchen Zusammenhang wird das ekam des Manu 24b verständlich, welches als einzige, d. h. als spezifisch eigenthümliche Eheform rākshasa für den Kshatriya, āsura für Vaiçya und Çūdra bestimmt; hier hat es einen durchaus passenden Sinn. Solcher formulae, die eine der höheren Formen (brāhma oder ārsha) dem Brahmanen; eine tieferstehende (gāndharva oder rākshasa) dem Kshatriya, die Kaufehe der arbeitenden Klasse bestimmten, gab es verschiedene; aus einer dieser Formeln ist unser çloka unvollständig in das çāstra aufgenommen worden. Voraus ging wahrscheinlich brāhma oder ārsha für den Brahmanen; dann folgte

rākshasaṃ kshatriyasyai 'kam āsuraṃ vaiçyaçūdrayoḥ. |

Einen ähnlichen Rechtssatz, der sich sogar auf zwei Riten beschränkt, bietet Mānav. Gṛih. sūt. I 7—8; hier werden blos brāhma (vgl. ārsha) und çaulka (= āsura) genannt. Die Wahrscheinlichkeit, dass der sinnstörende Vers nur das Bruchstück einer Dreitheilung ist, scheint mir Gewissheit zu erlangen durch den folgenden çl.: pañcānām u. s. w. Hier handelt es sich unzweifelhaft um eine Liste von Riten, von denen drei für erlaubt, zwei für unerlaubt erklärt werden. Aber auch diese Liste ist nur fragmentarisch verwerthet. Das pañcānām wird erklärlich, wenn unmittelbar die Aufzählung von fünf Eheformen vorausging. In der That bietet XIII 44, 3 ein solches Verzeichniss, und unsere Verse finden sich dort wieder und schliessen sich an die Liste an. Es werden der Reihe nach brāhma, prājāpatya, gāndharva, āsura, rākshasa beschrieben; dann heisst es weiter

pañcānāṃ tu trayo dharmyā dvāv adharmyau yudhishṭhira |
paiçācaç cā 'suraç cai 'va na kartavyau kathaṃcana ||
brāhmaḥ kshātro 'tha gāndharva ete dharmyā nararshabha |
pṛithag vā yadi vā miçrāḥ kartavyā nā 'tra saṃçayaḥ. ||

Ich stehe nicht an, in diesem oder in einem ähnlichen Passus die Quelle zu erblicken, aus welcher Manu III 25 = Mbh. I 73, 11 sq. herübergenommen wurde. Dieser Passus bietet thatsächlich jenen Context, in welchem die Parallele verständlich wird, ohne mit anderen Rechtsgrundsätzen in Collision zu gerathen. Wenn wir Manu und Mahābhārata vergleichen, so tritt uns sofort ihr unverständlich bruchstückartiger Character entgegen. Sie sprechen von fünf Eheformen, ohne dieselben zu nennen, erklären drei für erlaubt und zwei für unerlaubt, während doch vorher immer die Zahlen acht, vier, sechs wechselten. Ferner unterlassen sie es, die drei dharmyās zu spezificieren und nennen blos die adharmyau. Anders Mbh. XIII 44. Hier erhalten wir zunächst eine Beschreibung von fünf Riten; daran knüpft sich zusammenfassend und erläuternd der Satz: »Von diesen fünf sind drei erlaubt, zwei unerlaubt«. Alsdann werden nicht blos die adharmyau, sondern vor allem die dharmyās genannt. Mbh. XIII 44 besitzt also alle Sätze deren Abwesenheit die andere Stelle unverständlich macht; aber trotzdem stimmen sonst die parallelen çloka überein. Unsere Ansicht geht dahin, dass Manu III 25 nicht zu einer achtgliedrigen, sondern zu einer fünfgliedrigen Liste gehört, aus deren Zusammenhang der çloka gelöst wurde.

Wie auch könnten sonst paiçāca dem Kshatriya, āsura dem Vaiçya erlaubt, und gleich darauf jede als unstatthaft hingestellt werden? Der smṛitikāra, welchem XIII 44 entlehnt ist, nahm fünf Riten an, wie Gautama und andere acht, Apastamba und Vasishṭha sechs, andere drei oder nur zwei. Aus einer Fünfergruppe ist alsdann die Stelle bruchstückartig in jener Compilation verwerthet worden, aus der Manu und Mahābhārata schöpften.

Der vorliegende Passus beweist also unzweideutig, dass Mahābhārata und Manu eine gemeinsame Quelle benutzten.

Es zeigt sich aber zweitens, dass hier keine einfache floating mass of legal proverbs vorgelegen haben kann, sondern eine systematische Compilation, die verschiedene denselben Gegenstand behandelnde Rechtssprüchwörter unter gemeinsamen Gesichtspunkten zu vereinigen strebte. Denn welcher Grund lag vor, die Rechtssprüchwörter so bruchstückartig und gewaltsam zusammen zu fügen, wenn dieselben nur in einer losen Masse als Spruchweisheit vorlagen? Erklärlich wird dies aber aus einem Bestreben, die mannigfachen Rechtsanschauungen zu einem zusammenhängenden Ganzen ineinander zu fügen. Das Streben nach Vollständigkeit verleitete dazu, Rechtssprüchwörter, welche denselben Gegenstand aber in verschiedener Weise behandelten, compilatorisch zusammen zu fassen. So konnte es kommen, dass Sätze aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen wurden und in eine Umgebung hinein geriethen, in die sie gar nicht mehr passten; es fehlten eben, wie sich deutlich in dem vorliegenden Beispiele zeigt, die vermittelnden Glieder.

Es ergibt sich auch drittens, dass der Diaskeuast von seiner Quelle einen durchaus freien und selbständigen Gebrauch macht. Im Gegensatz zu Manu's çāstra, das die ursprünglichere Gestalt zu bewahren scheint, bemüht sich der Diaskeuast die Widersprüche zu entfernen. Bezüglich der Vaiçya und Çūdra lässt er çl. 24b weg, der dem çl. 23 widerspricht; an Stelle des ursprünglichen ekam setzt er api.

Die Stellung des Mahābhārata im Bereiche der älteren Rechtsliteratur tritt deutlicher hervor, wenn wir gleichzeitig einen Blick auf die übrigen Smṛiti werfen. Die Riten werden überall entsprechend ihrer sittlichen Werthung in abstufender Reihe gegeben. Das ist Tradition und beweist uns das hohe Alter der altindischen Rechtsentwickelung. Nichts desto weniger bestehen einzelne Verschiedenheiten. Feste Plätze sind blos I brāhma III ārsha VII rākshasa VIII paiçāca. Aber auch hier macht Āçvalāyana eine Ausnahme, der ārsha mit daiva, rākshasa mit paiçāca den Platz wechseln lässt. Von Vasishṭha und Āpastamba wollen wir einstweilen wegen ihrer sechstheiligen Liste absehen. Um den zweiten Platz streiten prājāpatya und daiva, um den fünften gāndharva und āsura; Es ist nun von Bedeutung, dass unter den älteren Quellen nur Manu und Mahābhārata übereinstimmen.

Als schlechthin gut (praçasta, dharmya) gelten überall die vier ersten Formen, bei Apastamba und Vasishṭha die drei ersten. Mahābhārata gibt also im Gegensatz zu Manu die ältere und correktere Auffassung, wenn er blos vier dem Brāhmaṇa gestattet. Dass aber auch Manu mit sechs schon seine Vorgänger hatte, zeigt Gautama. Dieser sūtrakāra lässt zwar für seine Person nur vier als erlaubt gelten, führt aber die Ansicht »einiger« an (eke), die sechs gestatten. Die vier übrigen Riten besitzen nur eine relative Güte für die drei Kasten. Der leitende Gesichtspunkt in der Vertheilung tritt deutlich hervor. Jene, die vom Opfer und dem Dienste der Götter leben, erwerben die Tochter als dakshinā, als freies Geschenk; die Männer des Schwertes erwerben sie durch Tapferkeit beim Raub (rākshasa) oder bei dem Wettbewerb (svayaṃvara, vīryaçulka); für diejenigen, welche dem geschäftlichen Verkehr dienen, passt der Kauf. Deswegen wird denn auch die den Brahmanen eigenthümliche Form brāhma, die Kshatriya-Form kshātra, die unter der grossen Masse des Volkes übliche Form mānusha genannt. Der Ausdruck kshātra findet sich bei Vasishṭha und Mahābhārata XIII 44. Dort wird die zweite der fünf Arten kshātra genannt. Mahābhārata ist unter den ältern Quellen die einzige, welche sich der Ausdrucksweisse kshātra bedient. Allerdings wird dieses kshātra in einer Weise beschrieben, dass Nīlakaṇṭha direkt prājāpatya darunter versteht. Das stimmt nun ganz merkwürdig mit Mahābhārata XII 19. Dort erhält die dem Kshatriya zustehende Form den Namen prājāpatya, hier hingegen die prājāpatya-Form den Namen kshātra.

Wie erklärt sich die Bezeichnung kshātra für prājāpatya, da doch übereinstimmend von allen smṛitikāra prājāpatya eine Prärogative der Brahmanen genannt wird?

Zum näheren Verständniss wird es nöthig sein, auf eine Beschreibung der einzelnen Eheformen einzugehen. Nur fünf derselben beschreibt das Mahābhārata ausführlich in der bekannten Stelle XIII 44 und zwar theils in wörtlicher Uebereinstimmung mit Manu, theils in durchaus selbständiger Form.

Der erste Ritus brāhma lässt jeden Anklang an Manu vermissen; das ist um so auffälliger, als I 102, 12 bei der kurzen Aufzählung in die Beschreibung wörtlich ein Halbvers von Manu herübergenommen ist.

Das Wesen dieser Eheform liegt darin, dass die Jungfrau dem Würdigen ohne entsprechende Gegenleistung geschenkt werden soll.

An zweiter Stelle wird der Ritus für den »tugendhaften« Kshatriya beschrieben.

āvāhyam āvahed evaṃ yo dadyād anukūlataḥ |
çishṭānām kshatriyāṇāṃ ca dharma esha sanātanah. ||

Auch diese Beschreibung weicht von jeder in den smṛiti gegebenen, Darstellung ab. Der Commentar bezieht dieselbe auf prājāpatya und mit Recht; allerdings fehlt die von den smṛiti erwähnte Formel der Uebergabe: »Möget ihr beide gemeinsam die heiligen Pflichten erfüllen«; aber ein Aequivalent liegt in dem āvāhyam āvahed vor, das der Vater spricht. Im Uebrigen ist diese prājāpatya-Ehe nichts anders als der epische svayaṃvara. Wohl wählt die Braut selbst den Bräutigam; aber nach getroffener Wahl übergiebt der Vater die Braut dem erkorenen Bräutigam in der eben beschriebenen Weise und übt die vaterherrliche Gewalt des pradānam aus. Wir stimmen daher jenen bei, welche sowohl in prājāpatya Mbh. XIII 19, 2 als in kshātra 44, 10 den epischen svayaṃvara erblicken. Eine andere Art von svayaṃvara, Selbstwahl, wird in der gāndharva geübt, bei welcher die Braut ohne Rücksicht auf den Vater in jeder Beziehung selbständig nach eigenem Wunsch und Willen verfährt.

Dass prājāpatya dem çishṭa kshatriya zugesprochen wird, dass prājāpatya mit dem feierlichen svayaṃvara identisch und als solche kshātra ist, finden wir blos im Mahābhārata. Das Epos weist uns demnach gleichzeitig auf andere, von den uns bekannten çāstra unterschiedenen Rechtsquellen hin. Und dies bestätigt sich sofort in der Beschreibung der dritten und vierten Eheform. Zu beiden findet sich keine Parallele. Erstere ist eine recht umständliche Erweiterung des sakāmāyāḥ sakāmena:

ātmābhipretam utsṛijya kanyābhipreta eva yaḥ |
abhipretā ca yā yasya tasmai deyā yudhishṭhira ||

Asura wird folgendermassen beschrieben:

dhanena bahudhā krītvā sampralobhya ca bāndhavān |
asurāṇām nṛipai 'taṃ vai dharmam āhur manīshiṇaḥ ||

Um so auffälliger ist çl. 8, welcher rākshasa in nahezu wörtlicher Uebereinstimmung mit Man. III 33 beschreibt. An çl. 8 schliessen sich dann die oben besprochenen weiteren Parallelen zu Manu III 25 sq. an. Da Mbh. XIII 44, 3 sq. ein zusammenhängendes Ganzes bildet, so muss es um so auffälliger erscheinen, dass die erste Hälfte, die Beschreibung der fünf Riten, nur eine Parallele bietet, während die zweite wörtlich übereinstimmt. Unzweifelhaft liegt ein festes Gefüge von Rechtssprüchwörtern vor, das Mahābhārata aus einer uns unbekannten, von Manu verschiedenen, Quelle entlehnte. Diese Quelle enthielt neben vielen çloka, welche mehr oder weniger Gemeingut aller çāstra sind, auch besondere Sprüche, und unterscheidet sich namentlich durch die Fünftheilung von denjenigen çāstra, welche acht, sechs, oder drei Riten nennen.

So zeigt uns die vorliegende Parallele, dass Mahābhārata und Manu eine ähnliche Quelle benutzten, die die Spruchweisheit des Rechts in einer ganz bestimmten Fassung und Reihenfolge enthielt. Auf dieselbe Thatsache weist Mbh. XIII 44, 18 = Man. III 5 hin.

2. Vorschriften bezüglich der Wahl.

Den Abschnitt über das Eherecht eröffnet der Diaskeuast mit den Vorschriften über die Wahl von Braut und Bräutigam, der smṛiti entsprechend, welche die Bestimmungen über die Eigenschaften an die Spitze des vivāhakāṇḍa stellt. Die Bedeutung, welche das alte Recht diesem Punkte beilegt, spiegelt sich recht bezeichnend in Yudhishṭhira's Frage wider, die den Excurs einleitet. Er nennt die Wahl »die Wurzel aller Pflichten gegen Familie und Haus, gegen die Ahnen, die Götter, die Gäste«, und Bhīshma findet darin die wichtigste aller Rechtsbestimmungen (sarvadharmāṇāṃ dharmaç cintyatamaḥ).

Charakteristisch ist es nun für die Diaskeuase des Mahābhārata, dass sie aus den mannigfachen Rechtsbestimmungen diejenigen herausgreift, welche das Grundgesetz über die Wahl der Gattin enthalten. Die smṛiti geben nämlich bald längere, bald kürzere Rechtsbelehrungen über die Eigenschaften von Braut und Bräutigam. Als Grundgesetz gilt der Ausschluss jeder Verbindung zwischen sagotra und sapiṇḍa, zwischen Gliedern derselben gens (gotra) und zwischen Blutsverwandten. Gotra entspricht der lateinischen gens; mit Bezug auf brahmanische Abkunft jedoch wird ein doppeltes gotra, ein geistliches: vaidika und ein bürgerliches laukika unterschieden. Laukikagotra

ist die gens im eigentlichen Sinne; ihre Glieder tragen denselben Namen. Die Glieder desselben vaidikagotra leiten sich von demselben Ṛishi ab, heissen daher samānārsha, rufen dieselben geistlichen Väter: pravara an, sind daher samānapravara. Der Begriff Blutsverwandtschaft wird in der Berechtigung zur Theilnahme am piṇḍa Opferkuchen ausgedrückt, deshalb sapiṇḍa (Āpastamba II 11, 16: yonisambandha). Im Einzelnen herrscht grosse Verschiedenheit bezüglich der Terminologie; die aphoristische Prägnanz der sūtra beschränkt sich nicht selten auf Hervorhebung des einen oder des andern Moments, auf gotra oder pravara.

In wörtlicher Uebereinstimmung mit Manu III 5 bestimmt Mahābhārata, dass die Gattin mütterlicherseits nicht sapiṇḍā, väterlicherseits nicht sagotrā sein darf. Die folgenden çloka, welche die körperlichen und geistigen Eigenschaften einer Braut schildern, fehlen im Mahābhārata. Dagegen übernimmt der Diaskeuast wiederum den Schlussvers mit der nächst wichtigsten Satzung in folgender Form: »Er möge nicht eine Gattin wählen, die keinen Bruder besitzt, oder deren Vater unbekannt ist; denn sie ist in diesem Falle eine an Sohnes Statt geltende Tochter«.

War nämlich kein Sohn vorhanden, so konnte die Tochter als Erbtochter in die rechtliche Stellung des Sohnes eintreten; Pflichten und Rechte des Sohnes gingen auf sie über, und vermöge einer Rechtsfiktion gehörte der von ihr geborene Sohn nicht dem leiblichen Vater, sondern dem Vater der Mutter an. Der Sohn der putrikā rettete den Vater der putrikā aus der Hölle der »Kinderlosen«. Wenn nun jemand die Tochter einer Familie, in der keine Söhne waren, erwarb, so setzte er nach indischer Anschauung sich der Gefahr aus, den in der Ehe erzeugten Sohn zum Vortheil des Vaters der putrikā zu verlieren. Auf diese uralte, schon in den Hymnen des Ṛig-veda vorkommende, Anschauung spielt der Vers an. Interessant ist nun die einzige Variante von Mahābhārata in diesem Verse, weil sie der unsicheren Ausdrucksweise Manu's eine klare, jede Undeutlichkeit ausschliessende, Terminologie gegenüber stellt. Die Commentatoren Manu's empfanden offenbar diese Zweideutigkeit, wenn sie zweifelhaft sind, ob sie putrikādharma in putrikā und adharma auflösen oder durch putrikāyāḥ dharma erklären sollen. Ist es dvandva, dann bezieht sich putrikā auf: yasyās tu na bhaved bhrātā und adharma auf: na vijñāyeta vā pitā. Wohl lediglich dieser Parallelismus verleitete die Commentatoren zu der künstlichen Auflösung in putrikā und adharma. Die zweite Erklärung »rechtliche Stellung (dharma) einer putrikā« ist unzweifelhaft die einzig richtige, und sie wird von Mahābhārata durch die klare Terminologie putrikādharmiṇī bestätigt; denn dies kann nur übersetzt werden »welche die juridische Eigenschaft einer putrikā besitzt«.

In dieser Variante liegt unverkennbar eine bessere Leseart vor. Fand

der Diaskeuast dieselbe in seiner Quelle oder hat er die Undeutlichkeit der älteren Vorlage durch das unzweideutige putrikādharmiṇī entfernen wollen? Dass die beiden çloka einer Quelle entlehnt sind, die unserem Manu nahe verwandt ist, ergibt sich aus der geradezu wörtlichen Uebereinstimmung; v. 13 bietet eine vollständig wörtliche Parallele bis auf die schon erwähnte verbessernde Variante; v. 5a stimmt ebenfalls wörtlich überein; dagegen wird an Stelle des allgemein gehaltenen 5b die Satzung durch iti schlechthin als ein Citat und zwar Manu's hingestellt. Nun ist es höchst beachtenswerth, dass Mahābhārata nicht blos die beiden wichtigsten Rechtssätze aus Manu ausgewählt, sondern auch gerade jene beiden çloka, die bei Manu zu Anfang und Schluss des betreffenden Abschnittes stehen, während er die dazwischen liegenden unwichtigeren Sätze nicht erwähnt. Mir erscheint es nicht zweifelhaft, dass die von Mahābhārata benutzte Quelle ein çāstra war, welches Manu zugeschrieben wurde. Es muss ja geradezu auffallen, dass Mahābhārata an Stelle des einen Halbçloka ganz willkürlich den Hinweis auf Manu durch das citierende iti setzt, während alles andere wörtlich übereinstimmt.

Dem Mahābhārata standen allerdings noch andere Quellen zu Gebote. Von ihnen wurde die vorliegende Frage in einer, von allen smṛiti verschiedenen, Art behandelt. Dies zeigt XIII 105, wo das Grundgesetz in die wenigen Worte: samārshā und mātuḥ svakulajā zusammengefasst wird, weitläufig dagegen die körperlichen und geistigen Eigenschaften behandelt werden. Es liegen zwar zu Manu und anderen çāstra einzelne Berührungspunkte vor. Man vergleiche: vyanginī = vyanginī Man. III 10, vyangitā = adhikāngī 8, pingalā = pingalā, kushṭhinī = kushṭhikula, apasmārikule jātām = apasmāri. Auch zu Yājñavalkya und Vishṇu bieten sich einige Anklänge. Doch als Ganzes trägt der Abschnitt sein selbständiges Gepräge und weist auf eine, von allen uns bekannten çāstra verschiedene, selbständige Redaktion hin, die noch nicht in den Fehler jener übertrieben kleinlichen Angaben späterer çāstra verfallen ist.

Die ganze Art und Weise, in welcher sich das Epos der Spruchweisheit bedient, zeigt, dass ihm mehr vorlag, als eine lose Masse von Sprüchwörtern. Dies ergibt sich ferner noch aus einer dritten Gruppe über die Stellung des jyeshṭha.

3. Parallele çloka über die Stellung des jyeshṭha.

Die Vergleichung der beiden Texte XIII 105, 6 sq. = IX 109 sq. bietet ein doppeltes Interesse. Erstens zeigt uns die Gegenüberstellung auf den ersten Blick zahlreiche Parallelen zu Manu in einem verhältnissmässig kleinen Abschnitt. Von den 20 çloka finden sich im çāstra mehr als die Hälfte

wieder 6—7; 9-12, 13b, 14—16, 18, 19a. Auch çl. 17 darf hinzugerechnet werden, da derselbe nur eine freiere Wiedergabe von IX. 108 scheint. Zweitens bietet die nähere Berücksichtigung derjenigen Abschnitte, in welchen sich bei Manu die Parallelen zu Mahābhārata finden, ein höchst beachtenswerthes Moment für die Textgrundlagen des Mahābhārata. Es zeigt sich nämlich sofort, dass die Rechtssprüche, welche XIII 105 vereint sind, bei Manu unter weitentlegenen Titeln behandelt werden.

Vom jyeshṭha handelt das IX. Buch an zwei Stellen 105—126, 204-215. Mahābhārata hat nun aus jenen beiden Abschnitten anscheinend jene Dharmasätze herausgehoben, welche die leitenden Grundsätze enthalten.

XIII 105, 6 = IX 109
105, 7 = IX 213
105, 10 = IX 214
105, 11 = IX 208
105, 12 = IX 215
105, 17 = IX 108
105, 18a = IX 105b

Auffällig hingegen scheint die Heranziehung von XIII 105, 13b = Manu II 223 und 105, 14a dharmaṃ hi çreya ity āhuḥ, das unzweifelhaft auf Manu II 224 anspielt. Diese Stelle lautet nämlich:

dharmārthāv ucyate çreyaḥ kāmārthau dharma eva ca |
artha eve 'ha vā çreyas trivarga iti tu sthitiḥ ||

Mahābhārata vertritt die Ansicht von: dharma eva ca. Wie kommt aber der Diaskeuast dazu, jenen çloka aufzunehmen? Wenn wir uns den Zusammenhang bei Manu etwas näher ansehen, so finden wir, dass çloka II 224 unmittelbar jenem Abschnitt vorausgeht, welcher über die Ehrfurcht gegen die verschiedenen guru handelt: ācārya, pitā, mātā, bhrātā jyeshṭhaḥ. Die vv. 223, 224 gegebenen Rechtssätze gehören aber inhaltlich zu einer anderen kleineren Gruppe, welche sich II 145 sq. findet. Beide Gruppen ergänzen sich zu einem Abschnitt, den man füglich gauravaprakaraṇam nennen könnte (vgl. XIII 105, 15b). Beide behandeln die Hoheit und Würde jener bekannten Gruppe der guru und die Sphäre ihrer Macht. Nun begegnen uns dieselben in Wirklichkeit zu einem Abschnitt vereint Mbh. XII 108, 16, und ebendaselbst findet sich der çloka

daçā 'cāryān upādhyāya upādhyāyān pitā daça = XIII 105, 14,

welcher sich unmittelbar an dharmaṃ hi çreyaḥ XIII 105, 13b anschliesst. Nehmen wir nun an, dass die ursprüngliche Quelle, aus welcher das Mahābhārata schöpfte, jene beiden Gruppen Manu II 145 sq., II 225 sq.

unter einem Titel behandelte, und dass diesem Abschnitt die çloka II 223, 224 vorausgingen, wie es bei Manu thatsächlich der Fall ist, dann erklärt es sich leicht, dass mit çlokas über die Hoheit von Vater, Mutter, älterem Bruder auch dieses disparate: dharmaṃ hi çreyaḥ herübergezogen wurde.

Daran schliessen sich im Mahābhārata die Sätze über ācārya, pitā, mātā. Das findet seine Erklärung in dem typischen Charakter ihres gauravam. Der bhrātā jyeshṭha wird gerade bei Manu II 226 den besonders verehrungswürdigen Personen zugetheilt.

ācāryaççca pitā cai 'va mātā bhrātā ca pūrvajaḥ |
nā 'rtenā 'py avamantavyā brāhmaṇena viçeshataḥ ||

Das nā 'rtenā 'py avamantavyā weist sofort auf:

na jyeshṭho vā 'vamanyeta dushkṛitaḥ sukṛito 'pi vā | Mbh. XIII 105, 13a.

Das »bhrātā jyeshṭhaḥ samaḥ pitrā« können wir Man. IV 184a gegenüberstellen. Der ganze çloka begegnet uns Mbh. XII 243, 20

bhrātā jyeshṭhaḥ samaḥ pitrā bhāryā putraḥ svakātanuḥ |
chāyā svā dāsavargaççca duhitā kṛipaṇam param. ||

Die ursprüngliche Quelle, aus welcher Mahābhārata und Manu schöpften, hielt viele çloka näher zusammen, die Manu im Streben nach einer systematischen Gestaltung auseinander riss. Während wir in der älteren Compilation noch einen unvollkommenen Versuch systematischer Behandlung erblicken, finden wir bei Manu ein entschiedenes Streben nach einer sachgemässen Ordnung und Vertheilung unter Ausscheidung mancher çloka, die der ursprünglichen Quelle eigen waren, und die das Mahābhārata uns bewahrt hat.

Es ist demnach nicht zu bezweifeln, dass der Dichtung schon in früher Zeit umfangreiche, wenn auch unvollkommen systematisch angelegte Sammlungen von Rechtssprüchwörtern zur Verfügung standen. Nur Bruchstücke dieser alten metrischen Rechtsliteratur sind uns im Epos erhalten. Aber auch als Bruchstücke bewahren sie einen hohen Werth. Welche Stammesgenossen der Inder können eine so frühe, so reich entwickelte Rechtsliteratur aufweisen, wie jene ist, die im Mahābhārata dieses Denkmal der Dichtung und des Rechts geschaffen hat.

Drittes Kapitel.

Religiös-philosophische Systeme.

I. Allgemeine Charakteristik der religiös-philosophischen Strömungen.

Vielleicht am charakteristischsten prägt sich auf dem Gebiete der Religion und Philosophie das Zeitalter des entstehenden Epos aus. Die Zeit der Mahābhārata-Dichtung, die Grenze des fünften und sechsten Jahrhunderts vor Christus, ist religionsgeschichtlich eine sehr interessante Periode, aber nicht durch die vermeintlich reaktionären und umstürzenden Bestrebungen des Buddhismus. Es war allerdings eine Periode tiefer geistiger Erregung. In üppiger Fülle schuf die kühne spekulative Kraft System um System; unter diesen aber nimmt der Buddhismus keineswegs jene bedeutende Rolle ein, die ihm von Vielen beigelegt wird. Der Buddhismus lehnt sich gegen den Glauben an die altvedische Offenbarung auf; aber in dieser Verneinung hat er ungleich gewaltigere Vorgänger gehabt, die längst den starren Glauben an das »geoffenbarte Wort« erschüttert, bevor er selbst die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich lenkte. Mit cynischem Hohn wurde den Vertretern des Veda entgegengehalten, dass ihre Lehre Lug und Trug, »ein ewiges Geschwätz« sei, dass die vielen heiligen Bücher nur der geistigen Beschränktheit ihren Ursprung verdankten. Alle jene emancipierenden Bestrebungen wurden von einem Zuge freier und selbständiger Forschung getragen, der sich von dem Buchstabencultus des Veda frei machte.

Man hat nun gerade in dieser freien emancipierenden Richtung und in gewissen Erscheinungen, welche dieselbe begleiten, einen Einfluss des Buddhismus gesucht und dem entsprechend auch die Dichtung des Mahābhārata, welche ähnliche Erscheinungen aufweist, zeitlich herabgedrückt. Wenn wir von bhikshukās hören, welche unter der trügerisch entfalteten Flagge des dharma bettelnd einherziehen, die Erde zerstampfen, die āçramās erfüllen, kahlköpfig sind, in braune Gewänder sich kleiden, die drei Vedas aufgeben und dafür den dreifachen Stab wählen, sind wir da nicht berechtigt, Merkmale des Buddhismus zu suchen?

Dem gegenüber muss vor allem betont werden, dass wir einstweilen über das ältere vorbuddhistische Indien viel zu wenig wissen, um einzelne Gewohnheiten und Sitten direkt als dem Buddhismus eigenthümlich zu bezeichnen. Eines aber lässt sich schon heute sagen, dass der Buddhismus weder in seiner Lehre, noch in vielen seiner Gebräuche Originalität beanspruchen darf. Wir haben schon gesehen, dass die caitya, stūpa die Ornamentik der Tempel vorbuddhistischen Ursprungs sind. Wie der Buddhismus

seine Bauten mit Hülfe brahmanischer Werkmeister aufgeführt, so hat er auch für sein System die Bausteine aus dem weiten Bereich des brahmanischen Wissens zusammengetragen. Seine gāthās, jene namentlich, welche in den Jātaka citiert werden, sind zum nicht geringen Theil brahmanischen Ursprungs. Für den engen Zusammenhang der altbuddhistischen Spruchweisheit mit der altbrahmanischen spricht schon die äussere Form, der Charakter der Metrik. Der çloka steht auf jener Mittel- und Uebergangsstufe, welche den älteren Upanishads eigen ist. »Auch die çloka des Dhammapada,« bemerkt Oldenberg, »stehen den epischen ausserordentlich nahe.« Die Buddhisten schöpften eben ihre Spruchweisheit aus dem alten und reichen Schatze der spätvedischen Zeit. Was weiterhin die Gebräuche angeht, so steht fest, dass die bhikshu, bettelnde Asceten, das gelbe Gewand, die Sitte, in bestimmter Form das Haupt zu scheeren, älteren Ursprungs sind. Im Hinblick auf das altbrahmanische caityavandana können wir auch in den eḍūka [1]) nichts specifisch Buddhistisches erkennen. Ein sicheres Anzeichen buddhistischen Einflusses glaubte man I 109, 14 [2]) und XII 356, 2 [3]) in dem »dharmacakram pravartayati« zu finden. Nun aber kann Buehler auf Grund der Mathurā-Inschriften und Skulpturen feststellen, dass »the dharmacakra was used and worshipped as much by the Jainas as by the Bauddhas«. Der Gelehrte bemerkt weiter: »Considering that the metaphorical meaning of cakra is very common with the Brahmanical poets and easily intelligible as an outgrowth of the idea that the unopposed progress of a king's chariot shows the wide extent of his power, it may be safely assumed that the application of the expression to the triumphant progress of the sacred law is likewise of Brahmanical origin, as the passages from the Mahābhārata indicate. And it naturally follows, that the Jainas and Buddhists, who both worship the Dharmacakra as the emblem of the rule of their respective creeds, borrowed it from the Brahmans, and that the commonly prevalent idea is erroneus according to which the Dharmacakra is a distinctive mark of the Buddhists and their particular invention« [4]). Eine andere anscheinend den Buddhisten eigenthümliche Sitte, die Aufnahme von Frauen in den Orden der Asceten, führt Buehler ebenfalls auf brahmanischen Ursprung zurück. Er erwähnt zunächst, dass »according to Jaina scriptures nuns existed in their community from the earliest times« und zeigt alsdann, wie »the entrance of females into the order of ascetics was certainly allowed by the Brahmanical

[1]) III 169, 65.

[2]) bhīshmeṇa vihitaṃ rāshṭre dharmacakram avartata

[3]) yatra pūrvābhisarge vai dharmacakram pravartitam
naimishe gomatītīre tatra nāgāhvayam puram.

[4]) Epigr. Ind. vol. II, p. 321, 322.

sects of the Vaishṇava and Çaiva, which are older than Buddhism and Jainism and was even sanctioned by some of the orthodox Smārta-Brāhmans. . . . . Going back to earlier times we find in the Mbh. XII 251, 23 freedom from future births promised to men and women who possess the most secret knowledge of the Self taught in the preceding verses. And in the Mbh. XII 321, 7 sq. we have a story regarding a female ascetic (bhikshukī) Sulabhā who visited and silenced in disputation the philosopher King Janaka of Mithilā«. Buehler schliesst: »Orders of nuns in all probability were sanctioned by the Buddhist and Jaina teachers in imitation of the practice of Brahmanical sects«[1]).

Die Abkehr vom Veda und »geoffenbarten Wort« steht in engem Zusammenhang mit dem Aufblühen, der tarkavidyā. Was dem wissenschaftlichen Streben der Zeit des Mahābhārata seinen hervorragenden Zug verleiht, ist die kühn und kräftig emporstrebende ānvīkshikī oder Wissenschaft der Logik. Während man früher die Begründung der religiös-philosophischen Lehrsätze einzig in brahma, »dem heiligen Worte« suchte, und die heiligen Texte mit Hülfe einer sehr geschmeidigen Interpretationskunst dem Gedanken gefügig machte, erstrebt man jetzt in erster Linie die logische und sachliche Begründung, den hetu. Die gläubige Richtung lässt allerdings noch brahma neben hetu gelten. Aber die Frage nach dem »Warum« fällt doch schwerer ins Gewicht, als die Bedeutung des vedischen Wortes. Der hetuvādin, Logiker, Rationalist überflügelt den brahmavādin, den Metaphysiker des brahma. Die Spekulation des letzteren ruht im brahma oder heiligen Worte, jene des ersteren forscht nach dem »Warum«. Die Geschichte der ānvīkshikī oder »logischen Wissenschaft« geht nachweislich in eine sehr alte Zeit zurück. Hervorgegangen sind die »logischen Systeme« aus dem Nyāya, jener Interpretationslehre, in welcher der vedische Text erklärt, die grammatischen und textlichen Schwierigkeiten gelöst, die Widersprüche ausgeglichen wurden. Der Schule der Naiyāyins entstammen die formgewandten Sophisten und Dialektiker, deren Disputierkunst den vedagläubigen Brahmanen so viele Sorgen machte. Ein klassisches Beispiel dieser Disputierkunst bietet Mbh. II, 36, 4. »Dieses ist so und nicht so, nein, so und nicht anders« (idam evaṃ na cā 'py evam evam evaṃ na cā 'nyathā). Ein Spott auf den hetu liegt in dem Verse, dass die Dialektiker mit Hülfe ihrer sophistischen Kunst das Dicke dünn und das Dünne dick zu machen verstehen.

kṛiçān arthāṃs tataḥ kecid akṛiçāṃs tatra kurvate |
akṛiçāṃçca kṛiçāṃç cakrur hetubhiḥ çāstraniçcayaiḥ ||

Wie Habichte über die Beute, so fallen sie über einen mit Syllogismen gesättigten Lehrsatz her und zerpflücken ihn.

[1]) W. Z. K. M. Bd. IV, S. 321 ff.

artham medhāvinaḥ kecid anumānaiḥ prapūritam |
vicikshipur yathāçyenā nabhogatam ivā 'miṣham ||

Wie sehr die Logik die gesammte Philosophie beherrscht, zeigt sich recht deutlich in der Sāṃkhya-Lehre. Dieses System wird schlechthin ānvīkshikī genannt. Seine Methode stützt sich wesentlich auf den hetu oder rationellen Beweis; dem brahma wird thatsächlich eine untergeordnete Bedeutung beigelegt. Aeusserlich hält sich zwar Sāṃkhya noch an die autoritative Bedeutung des Veda; aber es construiert sich ein innerlich unabhängiges System der Welterklärung. Eine andere Art der ānvīkshikī reisst sich gänzlich vom Veda los und lässt Alles im Zweifel und im Nihilismus untergehen. Wir meinen die ānvīkshikī tarkavidyā oder logische Skepsis.

Die Skepsis gehört zu den interessantesten Erscheinungen auf dem Gebiete der altindischen Philosophie. In den Vertretern dieser Schule des Zweifels steckt ein Realismus, der sich weit entfernt von jenem träumerischen, in den ewigen Reichen weilenden Mysticismus, der gewissen Schriftstellern zufolge den Grundzug des altindischen Charakters bildet. In sophistischer Redefertigkeit sind diese Skeptiker, tarkin, zwar blos die gelehrigen Schüler der rechtgläubigen Naiyāyins. Aber ihre Bedeutung reicht weit über die eines redefertigen Sophisten hinaus. Es scheint, als ringe die Skepsis mit der auf dem Boden des Veda stehenden Wissenschaft um die führende Rolle auf dem Gebiete der Philosophie. Der emporstrebenden Macht der hetuvādika, der Skeptiker, weiss sich die rechtgläubige Schule kaum mehr zu erwehren. Ein überaus interessantes Culturbild entrollt sich in der Schilderung jener Geisteskämpfe. In Schaaren überschwemmen die tārkika das Land. Die Versammlungen hallen wider von ihrem nihilistischen Schlagwort: naitad asti »Nichts besteht«. Es heisst von ihnen, sie seien beredte Schwätzer. Ein grosses Wissen könne man ihnen zwar nicht absprechen. Aber mit ihrem Gerede schreien sie Alles nieder, und kaum lassen sie sich bewältigen. Die bitterfeindliche Ausdrucksweise lässt auf die Schärfe dieser dialektischen Angriffe und die kecke Kühnheit der Wanderredner schliessen, die mit den wuchtigen Schlägen ihrer Disputierkunst den Gegner niederwerfen. Für sie existiert keine Unsterblichkeit der Seele, kein Jenseits. Die Seele unterscheidet sich nicht vom Körper. Thorheit ist es, an eine Fortdauer der Seele zu glauben. Hier ist der logische Skepticismus zum krassesten Materialismus vorgedrungen. Die Nihilisten: çūnyavādin sind die Frucht der Skeptiker: tarkavādin. Keineswegs gehören diese skeptisch-nihilistischen Richtungen einer späten Zeit an [1]) Schon in den alten Upanishads begegnen uns die Gestalten der Sophisten und Skeptiker, »formgewandte, frivol angehauchte Dialektiker

[1]) Histor. Polit. Blätter 1894, S. 634 ff.

von überwiegend materialistischem Anstrich«. Ja, deutliche Spuren des Zweifels und des Spottes über die alte Lehre lassen sich bis in die Lieder des Ṛigveda hinauf verfolgen. Stellenweise ist die Skepsis schon dort bedenklich weit vorangeschritten. »Die altvedische Religion«, bemerkt Deussen, »trug die Keime ihres Untergangs in sich[1].« Schon auf dem Boden des Ṛigveda sehe man den Verfall der Religion hereinbrechen. Deutliche Spuren von Unglauben, Verspottung der Religion und ihrer Institute, endlich gänzlicher Ablehnung derselben seien wahrzunehmen. Elegante Dichter missbrauchen ihr Talent, um die Götter und namentlich wieder Indra zu verspotten. Man fragt nach dem Ursprung der Welt, der Götter und meint zuletzt, am Ende wissen die Götter selbst nicht, woher sie stammen. Aus der Kraftstelle X 82, 7 gehe hervor, dass die Recitierer der vedischen Hymnen (ukthaçās), also die Träger der heiligen Ueberlieferung selbst, im Unklaren sich befinden und andere durch blosses Geschwätz (jalpi) bethören. Wie nahe steht das schon dem »brāhmaṇānāṃ sanātanaḥ pralāpaḥ« des Mahābhārata! Einzelne Hymnen des Ṛigveda verrathen eine kühn emporstrebende Spekulation, die sich durchaus in jener Richtung bewegt, welche wir durch Brāhmaṇa und Āraṇyaka hindurch verfolgen können. So bestätigt sich auch hier die Wahrnehmung, dass die charakteristischen Erscheinungen des Mahābhārata sich eng berühren mit der älteren Entwickelung, dass zwischen der Cultur des Veda und Mahābhārata »keine allzu grosse Kluft« liegt. Stellen wir die Philosophie der Āraṇyaka auf die eine Seite, Buddhismus und Jainismus auf die andere Seite, so liegt die Epoche der Mahābhārata-Diaskeuase mit ihrem Skepticismus und Nihilismus, ihrem bunten Wirrwarr religiöser Anschauungen zwischen beiden Phasen. Der Zweifel hat einen fruchtbaren Boden in Mitte der vielen religiösen Systeme gefunden. Die Spekulation der tarkavidyā scheint keinen Ausweg aus dem Labyrinth der Meinungen zu eröffnen. Daher lautet der Ruf: Zurück zum Veda. Aber auch die orthodoxe Auffassung hat sich vor der Macht der Entwickelung gebeugt und macht dem freieren Streben Zugeständnisse, welche, ohne die Auktorität des Veda aufzuheben, doch dem mächtigen Aufschwung selbständigen Forschens Rechnung tragen.

Nur in flüchtigen Umrissen haben wir hier das Bild eines wissenschaftlichen Ringens entworfen, das durch die vorwaltenden Gegensätze eine neue Perspektive in das Geistesleben Altindiens eröffnet. Es scheint geboten, dieses Bild durch einige Detailzüge zu ergänzen, um zu zeigen, wie auch die religiös-philosophische Seite des Mahābhārata in allen Abschnitten einen durchaus einheitlichen Charakter trägt. Nehmen wir nämlich die Abschnitte XII und XIII zur Norm und vergleichen ihren Inhalt mit den früheren, sogenannten

[1]) Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig 1894. Bd. I, S. 95 ff.

älteren Abschnitten, so werden wir finden, dass alle eigenartigen Erscheinungen auf dem religiös-philosophischen Gebiete auch hier vorkommen. Alles, was als Eigenthümlichkeit der »jüngeren« Abschnitte ausgegeben wird, lässt sich auch in den »älteren« Abschnitten nachweisen.

II. Skepsis und Sekte.

1. Die veda-feindliche Strömung im Mahābhārata-Zeitalter.

Tarka, tarkavidyā, tarkaçāstra, hetuvāda sind die geläufigsten Namen für jenen logischen Skepticismus des Mahābhārata. Der Skeptiker heisst tarkin, tarkaçāstradagdha, tārkika, hetuvādin, hetuvādika, haituka, hetuman. Eine klassische Beschreibung der hetuvādika wird XII 180, 47 sq. gegeben. Der Vaiçya erzählt von seinem früheren Dasein als vedalästernder Skeptiker. Durch seine Verachtung des Veda und seinen Unglauben habe er verdient, als Schakal wiedergeboren zu werden.

aham āsam paṇḍitako haituko vedanindakaḥ |
ānvīkshikīṃ tarkavidyām anurakto nirarthikām ||
hetuvādān pravaditā, vaktā saṃsatsu hetumat |
ākroshṭā cā 'bhivaktā ca brahmavākyeshu ca dvijān ||
nāstikaḥ sarvaçankī ca mūrkhaḥ paṇḍitamānikaḥ |

»In meinem früheren Leben besass ich viel unnützes Wissen; ich war ein Skeptiker und Verächter des Veda, ganz der nichtsnutzigen Wissenschaft der Logik ergeben. Ich verfocht die Lehrsätze der Logik und stützte in Versammlungen mein Wort stets auf den hetu. Unehrerbietig sprach ich vom Veda und herrschte die Brahmanen an. Ein Ungläubiger war ich, ein Thor, der an Allem zweifelte und sich selbst gelehrt dünkte.«

Nahe verwandt ist XIII 37, 12 sq.

bhavet paṇḍitamānī yo brāhmaṇo v e d a n i n d a k a ḥ |
ānvīkshikīṃ tarkavidyām anurakto nirarthikām ||
hetuvādān brūvan satsu vijetā hetuvādikaḥ |
ākroshṭā cā 'tivaktā ca brāhmaṇānāṃ sadai 'va hi ||
sarvābhiçankī mūḍhaç ca bālaḥ kaṭukavāg api |
bodhavyas tādṛiças tāta naraṃ çvānaṃ hi taṃ viduḥ. ||

Diese ehrenvollen Benennungen der Skeptiker scheinen damals geradezu sprüchwörtlich geworden zu sein. Nicht weniger drastisch ist die (XII 19, 23) entworfene Charakteristik.

bhavanti sudurāvartā hetumanto 'pi paṇḍitāḥ |
dṛiḍhapūrve smṛitā mūḍhā naitad astī 'ti vādinaḥ ||
anṛitasyā 'vamantāro vaktāro janasaṃsadi |
caranti vasudhāṃ kṛitsnāṃ vāvadūkā bahuçrutāḥ ||

In ganz der gleichen Sprache werden diese »Ungläubigen«, »Verächter des Veda« im dritten Buche beschrieben. Auch hier heisst es, dass sie die Erde überschwemmen, trügerisch die Flagge des dharma entfalten, alle anderen verdrängen und für sich Alles in Anspruch nehmen. Sie bringen keine Opfer und Spenden dar, von thörichter Skepsis geblendet. Ihr Begehren ist auf Niedriges gerichtet. In diesen und ähnlichen Erscheinungen künde sich das Kali-Zeitalter an. Im eisernen Zeitalter sind die āçramās mit Ketzern erfüllt āçramāḥ sahapāshaṇḍāḥ (III 191 10) bahupāshaṇḍasaṃkīrṇāḥ . . . āçramā bhavishyanti (III 188, 49). Sie werden charakterisiert als lobhamohaparītāç ca mithyādharmadhvajāvṛitāh. Mit XII 18 verwandt ist III 188, 45

bhikshārtham pṛithivīpāla caṃcūryante dvijair diçaḥ |

Vor allem aber:

na yākshyanti na hoshyanti hetuvādavimohitāḥ |
nimneshv īhāṃ karishyanti hetuvādavimohitāḥ ||

Die mithyādharmadhvajāvṛitāḥ, »die sich betrügerischerweise mit der Fahne eines dharma verhüllen«, werden ausführlich XII 18 beschrieben.

parivrajanti dānārthaṃ muṇḍāh kāshāyavāsasaḥ |
sitā bahuvidhaiḥ pāçaiḥ saṃcinvanto vṛithā 'misham ||
trayīṃ ca nāma vārttāṃ cā tyaktvā putrān vrajanti ye |
trivishṭabdhaṃ ca vāsaçca pratigṛihṇanty abuddhayaḥ ||
anishkashāye kāshāyam īhārtham iti viddhi tam |
dharmadhvajānāṃ muṇḍānāṃ vṛittyartham iti me matiḥ ||

»Sie ziehen umher, um Geschenke zu erhaschen, kahlköpfig und in braune Gewänder gehüllt; von tausend Banden gefesselt sammeln sie vergeblich ihr Bettelbrod. Den dreifachen Veda, die alte Lebensweise, die Söhne geben sie preis und ziehen von dannen; dafür nehmen sie den dreifachen Stab und das braune Gewand, die Thoren. Wer ohne die Leidenschaft aufzugeben das braune Gewand wählt, thut dies blos, um Gewinn zu erhaschen; wisse, dass diese Kahlköpfe unter der Flagge des dharma nur nach Gewinn streben.«

Die tārkika leugnen die Unsterblichkeit der Seele XII 13, 7

athā 'pi ca sahotpattiḥ satvasya pralayas tathā |
nashṭe çarīre nashṭaḥ syād vṛithā ca syāt kriyāpathaḥ ||

»Gemeinsam mit dem Körper entsteht und vergeht die Seele. Stirbt der Körper, stirbt auch sie, und umsonst ist alle Werkthätigkeit.«

Gegen diesen Satz wendet sich die rechtgläubige Polemik III 209, 23 sq.

jīvaḥ kila sanātanaḥ |
çarīram adhruvaṃ loke sarveshām prāṇinām iha ||
vadhyamāne çarīre tu dehanāço bhavaty uta |
jīvaḥ saṃkramate 'nyatra karmabandhanibandhanaḥ ||

»Die Seele ist unsterblich, vergänglich ist bei allen Lebenden der Körper. Wird der Körper tödtlich getroffen, so geht er zu Grunde. Die Seele aber, welche an die Bande des karma gefesselt ist, wandert an eine andere Stätte«.

Daher behaupten nur Thoren, dass die Seele mit dem Leibe zu Grunde geht.

na jīvanāço 'sti hi dehabhede mithyai 'tad āhur mṛiyatī 'ti mūḍhāḥ |
jīvas tu dehāntaritaḥ prayāti daçārdhatai 'vā 'sya çarīrabhedaḥ || III 209, 26.

»Bei der Auflösung des Körpers geht die Seele nicht zu Grunde. Fälschlisch behaupten Thoren, dass sie stirbt. Die Seele, welche im Körper eingeschlossen ist, entschwindet. Die Auflösung des Körpers erstreckt sich blos auf die fünf Elemente«. Wohl am schärfsten kommt die materialistische Ansicht zum Ausdruck XII 218. Der dort geschilderte Materialismus ist so weit gegangen, jeden hetu oder Beweis zu verwerfen, der sich nicht auf grob sinnliche Wahrnehmung stützt.

anātmā hy ātmano mṛityuḥ kleço mṛityur jarāmayaḥ |
ātmānaṃ manyate mohāt tad asamyak paraṃ matam ||
atha ced evam apy asti yal loke no 'papadyate |
ajaro 'yam amṛityuç ca rājā 'sau manyate yathā ||
asti nā 'stī 'ti cā 'py etat tasminn asati lakshaṇe |
kim adhishthāya tad brūyāl lokayātrāviniçcayam ||

»Tod bedeutet Vernichtung der Seele; Mühe, Alter und Siechthum sind nur andere Formen des Todes der Seele. Wer thörichter Weise an ein Selbst glaubt, der huldigt einer unverständigen Ansicht. Wenn das als existierend betrachtet wird, was thatsächlich keinen wirklichen Bestand hat, dann kann auch gesagt werden, dass der König nicht dem Alter, nicht dem Tode unterworfen ist, da er ja als solcher betrachtet wird. Wenn die Frage entsteht nach der Existenz oder Nichtexistenz eines Dinges, und wenn sich keine Kriterien der Unterscheidung bieten, worauf stützt sich dann die Entscheidung bei Beurtheilung der Dinge?« Nur direkte Wahrnehmung hat Beweiskraft:

pratyakshaṃ hy etayor mūlaṃ kṛitāntai 'ti hy ayor api |
pratyakshenā 'gamo bhinnaḥ kṛitānto vā na kiṃcana ||
yatra yatrā 'numāne 'smin kṛitam bhāvayato 'pi ca . . . . . |

»Direkte Wahrnehmung ist die Wurzel sowohl für Schlussfolgerung als für die Schrift; sie entscheidet für beide. Die Schrift kann in Widerspruch stehen mit der direkten Wahrnehmung. Und was die Schlussfolgerung betrifft, so kommt ihr keine entscheidende Bedeutung zu. Was immer Gegenstand der Verhandlung sein mag, lass dich nicht allein von der Schlussfolgerung leiten«.

Der ganze Abschnitt gewährt uns einen Einblick in das Stadium der philosophischen Forschung zur Zeit der Dichtung des Mahābhārata. In dem Wirrwarr der Meinungsverschiedenheiten findet niemand mehr sich zurecht.

etad astī 'dam astī 'ti na kiṃcit pratidṛiçyate | XII 218, 43.

In XII 237, 3 ff. wird die Doktrin der Çūnyavādin, der Lokāyatika und verwandter pāshaṇḍa auseinandergesetzt.

2. Alter des Skepticismus und Materialismus.

Der Ursprung dieser Systeme fällt in die Zeit vor Buddha. Schon bei Pāṇini, mehr noch bei Patanjali begegnen uns Zeugnisse, welche diese Ansicht bestätigen. Pāṇini erwähnt IV, 4, 60 neben einander den āstika (paraloko 'stī 'ti matir yasya Kaiy.) die nāstika und die daishṭika (dishṭaçabdo daivaparyāyaḥ tena daivapārāyaṇo daishṭikaḥ Kaiy.), d. h. die an eine jenseitige Welt Glaubenden, die daran nicht Glaubenden und die Fatalisten. Patanjali nennt die Lokāyata-Lehre »und es ist von hohem Interesse[1]), dass hier im Bhāshya ein direktes Compendium der Lokāyata-Lehre unter Angabe eines bestimmten Verfassers desselben erwähnt wird, zu VII, 3, 45 nämlich die varṇikā bhāgurī lokāyatasya (varṇikā vyākhyātrī, bhāgurī ṭīkaviçeshaḥ Kaiy.) die resp. in einem folgenden vārttika nochmals, und zwar als: vartikā bhāgurī lokāyatasya, erscheint«. Die Bhāgurī ist eine Darstellung des materialistischen Systems. Dazu vergleiche man Kāç. I 3, 36: nayate cārvī lokāyate. »Im Lokāyata-System spielt der Intellekt die Hauptrolle« I 3, 47: vadate cārvī lokāyate. »Im Lokāyata-System entscheidet der Intellekt«. Die Lokāyatika, »Anhänger des Lokāyata-Systems«, werden direkt genannt Mahābhārata I 70, 46 »Nach allen Seiten schallt der Wald wider von den Disputationen der Besten unter den Lokāyatika (lokāyatikamukhyaiç ca samantād anunāditam). Der Name Cārvāka begegnet uns im Mahābhārata blos als Eigenname, aber es ist gewiss kein Zufall, dass gerade der verrätherische Brahmane es ist, der den Namen der niedrigsten unter allen Sekten führt[2]). Die Anschauungen, welche das Mahābhārata an verschiedenen Stellen entwickelt, decken sich vollständig mit dem System der Cārvāka und zeigen den Materialismus in seiner krassesten Form.

Dass dieses System der nāstikatā, des nāstikyam, wie es häufig im Mahābhārata genannt wird, weit in das indische Alterthum zurückreicht, beweisen uns die Āraṇyaka und Upanishad, in denen mehrfach direkt die Frage aufgeworfen wird, ob es denn überhaupt ein anderes Leben gebe, und ein Yāska

[1]) Weber, I. St. XIII, S. 343.

[2]) Muir, Original Sanscrit Texts vol. V, p. 297 »who stands here no doubt, as a mythical representative of the well known heretics of that sect.«, vgl. Holtzmann I 109, 119; IV 82, 113.

sieht sich genöthigt, die Ansicht alter Sektirer zu widerlegen, dass der Veda ein Gewebe von Unsinn sei. Darum ist auch in dieser Beziehung das Mahābhārata so wichtig, weil es uns die ältesten Texte zu jenen Systemen der Skepsis und des Materialismus bietet. Man vergleiche beispielsweise die hier gebotenen philosophischen Sätze mit der Darstellung im Sarvadarçanasaṃgraha. Die engste Uebereinstimmung wird da zu Tage treten. Dass es sich aber in jenen Mahābhārata-Texten und -Erzählungen um ältere brahmanische Darstellungen handeln muss, aus welchen die Diaskeuase geschöpft hat, beweist hinwiederum die Uebereinstimmung der älteren buddhistischen und jainistischen Quellen. In beiden Literaturgebieten treten die hetuvādin, haituka u. s. w. auf und werden im gleichen feindlichen Sinne wie in den brahmanischen Quellen behandelt. Bauddha und Jaina fühlten sich im ähnlichen Gegensatz zu diesen nāstika, wie die Brāhmaṇa. Noch deutlicher zeigt sich dies in jenen Erzählungen, die auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen, z. B. in der Paesi-Sage, welche von Leumann auf dem Leydener Orientalistencongresse behandelt worden ist. In Paesi oder Pāyāsi tritt uns der Typus jener ächt materialistischen Auffassung entgegen, welche im Mahābhārata geschildert wird. Paesi »hatte den verwerflichen Glauben, dass es kein Jenseits, keine Wiedergeburt (opapātika) und keine Vergeltung der guten und schlechten Werke gäbe«. Paesi spricht zu Kesi »Ihr Niggantha Asketen habt also die festgegründete Ueberzeugung und den bestimmten Glauben, dass die Seele etwas von dem Körper völlig Verschiedenes und durchaus nicht dasselbe ist«. Um diese Frage bewegt sich nun die ganze Disputation: Paesi formuliert seine These »Es gibt kein Jenseits, keine Wiedergeburt, keine Vergeltung. Seele und Körper sind dasselbe«; »n'atthi sattā opapātikā« ist das heterodoxe Schlagwort:

n'atthi puṇṇe ca pāve vā n'atthi loe ito pare |
sarīrasa vināseṇaṃ vināso hoi dehino ||

Die Parallelen hiezu finden sich im Mahābhārata: nā 'nyo jīvaḥ çarīrasya; vadhyamāne çarīre tu dehanāço bhavaty uta; na jīvanāço 'sti hi dehabhede. Zu sattā opapātikā speziell gehört XII 13, 7

athā 'pi ca sahotpattiḥ sattvasya pralayas tathā |
nashṭe çarīre nashṭaḥ syād . . . ||

Sehr nahe verwandt sind auch die Gründe, mit welchen Paesi den Kesi zu widerlegen sucht, z. B. die Frage »Kannst du mir vielleicht als ein sehr weiser und verständiger Mann, eine Myrobalan-Seele aus ihrem Körper herauspressen und mir auf der Handfläche vorlegen«? Diese Erzählung findet sich in einem der älteren Texte der Jaina (Sūtrakṛitānga I 1, 11—12). Eine verwandte Legende bietet die buddhistische Literatur. Wir gehen auch

hier nicht fehl, wenn wir für beide Redaktionen die ursprüngliche Vorlage in einer älteren brahmanischen Quelle suchen, deren Stoff vom Bauddha und Jaina zu einem Bekehrungsgeschichtchen verarbeitet wurde.

So stehen denn die pāshaṇḍa, pāshaṇḍakaraḥāṭaka, parivrājaka, nāstika, cārvāka, lokâyatika keineswegs im Gegensatz zu dem Zeitbilde des Mahābhārata oder deuten auf einen jüngeren Ursprung desselben hin; III 260, 11 ist selbst von einem digvāsaḥ = digambara die Rede und XII 12, 5 spricht von einem bhṛiçanāstika »Erzketzer«. Ihnen darf die Wissenschaft von Ātma nicht anvertraut werden:

na tarkaçāstradagdhāya tathai 'va piçunāya ca. |

Interessant aber ist die andere Thatsache, dass Yudhishṭhira XII 46, 6 alle Sekten, auch »die unwürdigen Skeptiker« mit Geschenken bedeckt.

kāmaiḥ saṃtarpayāmāsa kṛipaṇāṃs tarkakān api |

(tārkika = prāçnika, die alles in Frage stellen. Nīl.) Hier sehen wir, dass Açoka nur einer alten Sitte folgt, wenn er verordnet, dass seine Beamten allen Sekten gleichmässig die königlichen Gunst- und Gnadenerweise zuwenden sollen. Diese Sekten führen uur Verwirrung herbei:

nā 'yaṃ loko 'sti na paro na sukhaṃ saṃçayātmanām |

Daher gebe man die unfruchtbare Logik auf und nehme seine Zuflucht zu Veda und Recht:

çushkaṃ tarkam parityajya āçrayasva çrutiṃ smṛitim |

Çruti und Smṛiti oder dharmaḥ paro 'paro, der höhere und niedere auf vedischer Grundlage ruhende dharma, sind die Quellen des Mahābhārata.

Ist es Zufall, dass im Epos so häufig der nāstika und haituka Erwähnung geschieht, oder lag es in der Absicht der Diaskeuase jenem einflussreichen Tarka-Systeme eine auf vedischer Grundlage stehende Lehre entgegen zu stellen, die zwischen der starren Verneinung des Alten und dem unbeugsamen Festhalten am Alten vermittelte? Ueberraschen könnte uns eine derartig abwehrende Tendenz keineswegs in einem Werke, das aus jener Periode geistigen Ringens hervorging, welchem die Diaskeuase sicherlich nicht fern stand. Doch wir wollen uns auf das Thatsächliche beschränken, und da zeigt sich, dass das Mahābhārata keineswegs einem so bunten Durcheinander von Ansichten Aufnahme gewährt, wie einige glauben machen wollen. Dem krassen und cynischen Materialismus des Cārvāka tritt der Idealismus des adhyātmacintaka gegenüber, dem Unglauben des vedanindaka der Glauben der bhagavadbhakta. Das System der im Mahābhārata vertretenen Atma-Philosophie ist dasjenige des Sāṃkhya- und Yogaçāstra, die Lehre der Bhagavadbhakta ist jene der sektarischen Purāṇa. Unterscheiden wir in dharma

das religiös-philosophische und das religiös-rechtliche Element, so ergiesst sich der belehrende Inhalt in zwei Riesenströmen in das gewaltige Meeresbecken des Mahābhārata. Der eine der beiden Riesenströme entspringt im Quellengebiete des dharmaçāstra, der andere geht in zwei Armen aus dem Quellenbereiche des Sāṃkhyayoga einerseits, dem der sektarischen Purāṇa andererseits hervor.

III. Die orthodoxen Systeme.

Syūmarāçmi erzählt XII 269, 43, wie er fern ab von allen Systemen des Zweifels (anyatra tarkaçāstrebhyaḥ) einzig den Veda (āgama) studiert habe. Unter āgama verstehe er aber nicht blos den Veda im engeren Sinne, sondern auch jene Systeme der Logik, welche auf dem Veda basieren.

āgamo vedavādās tu tarkaçāstrāṇi cā 'gamaḥ |

Zu diesen rechtgläubigen Systemen der Logik rechnet der Commentar die beiden Mīmāṃsā, Sāṃkhya und Yoga, Vaiçeshika und Nyāya. Eine wichtige Ergänzung hiezu bietet XII 210, 22

nyāyatantrāṇy anekāni tais tair uktāni vādibhiḥ |
hetvāgamasadācāryair uktaṃ tad upāsyatām ||

»Von den verschiedenen Philosophen sind vielerlei Systeme der Logik verkündet worden; nur jenes System erkenne an, das von Lehrern ausgeht, die neben dem syllogistischen Beweis und der direkten Wahrnehmung auch den Veda als beweiskräftig gelten lassen«.

Es werden hier deutlich verschiedene Systeme der Logik bestätigt (nyāyatantrāṇy anekāni). Unter diesen Systemen werden vedagläubige und vedafeindliche unterschieden. Die vedafeindlichen schliessen āgama aus ihrem Beweissystem aus; sie lassen einzig hetu und pratyaksha gelten. Es ist nun von hoher Wichtigkeit, dass das Mahābhārata diesen vedafeindlichen Systemen der Logik gegenüber verschiedene rechtgläubige nyāyatantrāṇi kennt. Nyāyatantrāṇi entspricht den tarkaçāstrāṇi, also Lehrbücher der Logik.

1. Systeme der Logik.

Es gab also zur Zeit des entstehenden Mahābhārata Systeme und systematische Darstellungen einer Logik. Existierten nun schon die eigentlichen Systeme der Logik, Nyāya und Vaiçeshika? Der Commentar behauptet dies, und mehrere Stellen des Mahābhārata bestätigen es m. E. in unzweideutiger Weise. Das Epos hat uns verschiedene termini aufbewahrt, die auf Nyāya und ein dem Vaiçeshika ähnliches System hinweisen. Dahin gehört vor allem pañcāvayayayuktasya vākyasya guṇadoshavid »der die Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit des fünfgliederigen Satzes beurtheilen kann« (II 5, 5). Pañcāva-

yayuktaṃ vākyam ist der aus fünf Gliedern bestehende Beweissatz (anumāna) der Vaiçeshika, daher auch anumānavibhāgavid »der die Gliederung des anumāna kennt«. Ebenso sind die I, 70 erwähnten nānāvākyasamāhārasamavayaviçārada solche, »welche in der Bildung syllogistischer Sätze bewandert sind« und in dem Für und Wider philosophischer Disputation (sthāpanākshepasiddhānta) die philosophischen Probleme, diskutieren. An derselben Stelle werden vier der charakteristischen Vaiçeshika-Guṇa aufgezählt, welche das Verhältniss eines Dinges zu dem anderen bestimmen: aikya Identität und nānātva Besonderheit (gewöhnlicher pṛithaktvam), samavāya Coïnhärenz und sein Gegensatz saṃyoga, blosse Contiguität. Eine andere Gruppe von Vaiçeshika-Guṇa begegnet uns in parāparavibhāgajña. Parāparavibhāga wird hier im Sinne des Unterschieds von Priorität und Posteriorität zu nehmen sein. In dravyaguṇakarma finden wir jene wichtige Klasse von Kategorien zusammen, welche sāmānyajāti haben; zu erwähnen bleiben noch die bekannten Kategorien der Wirkung und Ursache kāryakāraṇa. In diesen Ausdrücken sind uns wesentliche Elemente der Vaiçeshika-Lehre gegeben. Ungleich häufiger ist die Erwähnung der ānvīkshikī (sc. vidyā), der Wissenschaft der Logik. Schon Gautama erwähnt dieselbe XI 2 (ānvīkshikyām); das Manavadharmaçāstra schreibt für den jungen Prinzen den Unterricht in der Logik vor (ānvīkshikīm Manu VII 43). Noch wichtiger aber ist die Thatsache, dass ānvīkshikī in häufiger Verbindung mit der uralten ātmavidyā auftritt. Wenn ānvīkshikī und ātmavidyā in steter Verbindung und im engsten Contakt genannt werden, so hat dies offenbar seinen Grund in dem Einfluss, welchen die ānvīkshikī oder logische Untersuchung auf die Ausgestaltung der ātmavidyā ausübte. Daher werden ānvīkshikī und ātmavidyā geradzu synonym gebraucht und ersterer werden die Attribute der letzteren beigelegt: parā die höchste, sāmparāyikā »die zur Erlösung führende«. In anderer Fassung wird die enge Beziehung von Logik und Philosophie des Atma Mbh. I 70 durch das Compositum nyāyatattvātmavijñāna, System der Logik und Wissenschaft des Ātma ausgedrückt. Die charakteristischste Stelle begegnet uns Mbh. XII 318, 28. Yājnavalkya erzählt, wie der Gandharva Viçvāvasu zunächst 24 Fragen über den Veda an ihn richtete. Zum Gegenstande der fünfundzwanzigsten und letzten Frage macht er die ānvīkshikī. Yājnavalkya erbittet sich einen Augenblick zum Nachdenken und erzeugt alsdann die Upanishad, die ergänzenden vedischen Schriften, lehrt die vierte der Wissenschaften, welche von moksha handelt und sich auf den Inhalt der fünfundzwanzigsten Frage bezieht — alles unter stetem Hinblick auf die erhabene Wissenschaft der ānvīkshikī (dṛishṭvā cā 'nvīkshikīm parām XII 318, 34). Die vierte Wissenschaft ist die Lehre von ātma, die ātmavidyā. — Es ist für die Stellung, welche Logik und Dialektik zu jener Zeit einnahmen, höchst bezeichnend,

dass Yājnavalkya die ganze in den Upanishad und in den ergänzenden Schriften niedergelegte Lehre vom ātma mit Hülfe der ānvīkshikī hervorbringt (wörtlich: hervorquirlt). So wird ātmavidyā die auf der Logik basierende Wissenschaft vom Allgeist, die ānvīkshikī ātmavidyā. Durch ānvīkshikī charakterisiert sich die ātmavidyā des Mahābhārata als ein System, das den Schwerpunkt seiner Untersuchung in die logischen Hilfsmittel (anumāna, etc.), nicht in die Çruti legt, das nicht mit dem Worte des Veda, sondern »mit den Mitteln der Vernunft, die Räthsel der Welt und unseres Daseins zu erklären« sucht. Diese ānvīkshikī ātmavidyā ist das philosophische Ideal des Mahābhārata. Sie ist wesentlich identisch mit der durch Yoga erweiterten und ausgestalteten Sāṃkhya-Philosophie. »Die Sāṃkhya-Philosophie ist ihrem Wesen nach nicht nur atheistisch, sondern dem Veda feindlich; alle Berufungen auf die Çruti in den uns vorliegenden Sāṃkhyatexten sind etwas künstlich Hineingetragenes; man kann diese aufgepfropften Elemente ausscheiden, und das System als solches wird dadurch gar nicht alteriert. Ursprünglich ist es, was es auch seinem wirklichen Inhalt nach geblieben, unvedisch und unabhängig von der brahmanischen Ueberlieferung. Mahābhārata XII 349, 64 stehen die vedāḥ als etwas gesondertes neben sāṃkhya, yoga, pāñcarātra und pāçupāta und 349, 73 sind sāṃkhya und yoga als zwei uralte Systeme (sanātane dve) neben »allen Vedas« (d. h. Saṃhitās, Brāhmaṇas, Āraṇyakas und Upanishaden) angeführt. Darin kommt gewiss eine Erinnerung an den Gegensatz zum Ausdruck, der einst thatsächlich bestanden hat«.

2. Das Sāṃkhya-Yoga-System.

Die philosophische Grundlage der Mahābhārata-Spekulation bildet das Sāṃkhya-System. In allen Punkten, welche nicht die Yogapraxis als solche oder die Persönlichkeit Gottes betreffen, deckt sie sich mit der Sāṃkhya-Kārikā. Durch das Yoga-System ist Sāṃkhya weitergebildet und ausgestaltet worden zu einem System, das mit den Grundzügen des Vedānta, wenn nicht formell, so doch sachlich wesentlich übereinstimmt. In dieser Verbindung von Sāṃkhya und Yoga findet die Diaskeuase das Ideal ihrer religiös-philosophischen Weltanschauung.

ekaṃ sāṃkhyaṃ ca yogaṃ ca yaḥ paçyati sa paçyati |

Sāṃkhya und Yoga werden zwar ausdrücklich als zwei verschiedene Systeme bezeichnet:

Loke 'smin dvividhā nishṭhā purā proktā mayā 'nagha |
jñānayogena sāṃkhyānāṃ karmayogena yoginām || VI 27, 3.

---

[1]) Sāṃkhyatattvakaumudī, übersetzt von R. Garbe. München 1892. Einl. S. XVI

Beide aber stehen in einem inneren Zusammenhang; Sāṃkhya ist eine Vorstufe für Yoga:

tāv ubhāv ekacaryau tāv ubhāv anidhanau smṛitau |
pṛithak pṛithak prapaçyanti ye 'py abuddhiratā narāḥ || XII 316, 2
. . . .
ekam sāṃkhyaṃ ca yogaṃ ca yaḥ paçyati sa tattvavit. |

A. Charakter des Sāṃkhya-Yoga im Mahābhārata.

In dieser Verbindung von Sāṃkhya und Yoga verschmilzt die ānvīkshikī ātmavidyā mit der »aus dem Veda herausgewachsenen idealistischen Lehre der Upanishads vom Brahman-Atman, dem Kern und Mittelpunkt des Vedānta-Systems« [1]). Vedānta und Sāṃkhya-yoga stehen auf der gleichen Stufe des reinsten Idealismus. Die Prakṛiti der Sāṃkhyaphilosophie wird identificiert mit der Māyā des Vedānta. Der Purusha geht aus seiner Mannigfaltigkeit in das eine, absolute, unwandelbare, unbegrenzte Brahman über. In der Erkenntniss seiner Identität mit Brahma liegt für den Menschen die Erlösung (moksha), die Befreiung aus der Gegensätzlichkeit der widerstreitenden Regungen: nirdvandvatā. So charakterisiert sich Sāṃkhya-yoga als ein Compromiss. Das vedische karma »die verdienstvolle Handlung« wird zugelassen; aber höher als karma steht tyāga »Preisgabe, Entsagung«. Man soll die im Veda vorgeschriebenen Werke vollziehen, aber ohne auf die Frucht, phala, zu reflektieren. An den verschiedensten Stellen des Mahābhārata wird die Lehre vorgetragen. Seinen typischen Ausdruck findet dieser Standpunkt in der häufig wiederkehrenden, dem Epos eigenthümlichen Formel kuru karma tyaja. Der Yogin soll das Werk üben, aber ohne alle Anhänglichkeit (kuru karmāṇi saṅgaṃ tyaktvā VI 26, 48), in Leidlosigkeit, Freudelosigkeit, Gleichmuth gegen Erfolg und Misserfolg (rāgadveshaviyukta; siddhyasiddhayoḥ samatvam). Der yukta ist nirdvandva, niḥspṛiha, nirmama, nirahaṃkāra. Hat er diese Stufe erreicht, so gleicht er der Flamme, die an windloser Stelle kein unstätes Flackern zeigt (yathā dīpo nivātastho na ingate VI 30, 49). Er erreicht die höchste beseeligende Ruhe, nirvāṇa (çāntim nirvāṇaparamām). Nirvāṇa ist das höchste Ideal, das Ziel alles Strebens, der erhabenste dharma,

nirvāṇaṃ sarvadharmāṇāṃ nivṛittiḥ paramā smṛitā | XII 339, 67
nirvāṇam paramam brahma dharmo 'sau para ucyate | XII 342, 81.

Dieser religiös-philosophischen Auffassung huldigt die Diaskeuase des Mahābhārata. Ihre glänzende und klassische Darstellung erhält dieselbe in der Bhagavadgītā. Dort wird am ausführlichsten das brahmanische nirvāṇa beschrieben. Wir heben die markantesten Stellen heraus:

[1]) Garbe, Sāṃkhyatattvakaumudī. Einl. S. XIV.

sayogī brahma n i r v ā ṇ a m brahmabhūto 'dhigacchati |
labhante brahmanirvāṇam ṛishayaḥ kshīṇakalmashāḥ || VI 29, 25
eshā brāhmī sthitiḥ pārtha nai 'nām prāpya vimuhyati |
sthitvā 'syām antakāle 'pi brahmanirvāṇaṃ gacchati || VI, 29, 72
çāntiṃ nirvāṇaparamāṃ matsaṃsthām adhigacchati | VI 30, 15
abhito brahmanirvāṇaṃ vartate viditātmanām | VI 29, 26.

Die Nirvāṇa-Idee ist nun keineswegs blos der bhagavadgītā eigenthümlich. Wie die übrigen philosophischen Grundanschauungen, so tritt auch die Nirvāṇa-Idee in anderen Theilen des Epos auf. Vishṇu wird begrüsst als nirvāṇada . . . sukhāçraya XIII 16, 15, als nirvāṇaṃ hlādanaç cai 'va brahmalokaḥ parā gatiḥ. Die enge Beziehung zur Yogaphilosophie tritt deutlich hervor in folgenden Sätzen:

n i r m a n y u r api n i r v ā ṇ o yatiḥ syāt s a m a darçanaḥ | XIII 36, 14
nirvāṇaṃ hi sudushprāpyam bahuvighnaṃ ca me matam || XII 21, 17
nirvāṇāṃ nā 'dhigaccheyur jīveyuḥ paçujīvikām | III 31, 26
nirvāṇam āgamad dhīmān susukhī cā 'bhavat tadā | III 126, 16
tava vikramaṇair devā nirvāṇam agaman padam | III 201, 22
jagāma çāçvatīṃ siddhim parāṃ nirvāṇalakshaṇām | III 241, 47
nirvedād eva nirvāṇaṃ na ca kiṃcid vicintayet | XII 189, 17
mokshaç co 'ktas tvayā brahman nirvāṇam paramaṃ sukham | XII 340, 8.

Für die ursprüngliche Bedeutung massgebend sind folgende Stellen

n i r v ā t e tu y a t h ā d ī p o jvalet snehasamanvitaḥ |
niçcayordhvaçikhas tadvad yuktam āhur manīshiṇaḥ || XII 316, 19
n i r v ā t e h i y a t h ā d ī p y a n d ī p a s tadvat prakāçate |
nirlingo 'vicalaç co 'rdhvaṃ na tiryaggatim āpnuyat || XII 306, 18
lakshaṇaṃ tu prasādasya yathā svapne sukhaṃ svapet |
n i v ā t e v ā y a t h ā d ī p o dīpyamāno na kampate || XII 246, 11
lakshaṇaṃ tu prasādasya yathā tṛiptaḥ sukhaṃ svapet |
v i v ā t e v ā y a t h ā d ī p o dīpyet kuçaladīpitaḥ || III 213, 23.

Nun lehrt das sūtra von Pāṇini VIII, 2, 50: nirvāṇo avāte: »nirvāṇaḥ sagt man, wenn nicht der Wind gemeint ist«. Sollte dieses avāte nicht noch etwas anderes bedeuten? avāte kann in einem doppelten Sinne gefasst werden, zunächst in dem von der Uebersetzung angedeuteten, nirvāṇo 'gniḥ nirvāṇaḥ pradīpaḥ; dann aber in einem s p e z i f i s c h e n Sinne avāte = nivāte, d. h. pade an windstillem Ort. Von Goldstücker ist zuerst diese Erklärung aufgestellt worden (Pāṇini p. 227). Ihr wurde (Ind. St. Bd. V, S. 138) widersprochen. Weber nennt die Erklärung »eine vollständig willkürliche, gegen den Sprach-

gebrauch Pāṇini's ebenso wie gegen die Auffassung der Commentare verstossende«. Es ist richtig, dass die Terminologie bei Pāṇini anscheinend gegen Goldstücker ist. Aber wir dürfen uns darauf nicht beschränken, sondern müssen die Bedeutung in's Auge fassen, welche nirvāṇa im thatsächlichen Gebrauch hat. Und da unterliegt es keinem Zweifel, dass nirvāṇa im Mahābhārata in der zweiten von Goldstücker gemachten Bedeutung ebenfalls gebraucht und vom Commentar auch in diesem Sinne umschrieben wird: yasmād vānaṃ nirgatam (padam). Der Zustand des nirvāṇa, wie er in der Bhagavadgītā beschrieben wird, entspricht dem: nivāte tu yathā dīpo: niçcayordhvaçikhas: nirlingo 'vicalaç co 'rdhvaṃ na tiryag gatim āpnuyāt, und in diesem Sinne heisst nirmanyur api nirvāṇo yatiḥ syāt samadarçanaḥ = nirdvandva. Wenn wir dies im Auge behalten, so kann es kaum zweifelhaft erscheinen, dass nirvāṇaḥ auch bei Pāṇini durch avāte in einem Sinne gefasst werden kann, der dem constanten Gebrauch des ganzen Mahābhārata entspricht. Diese Bedeutung von nirvāṇa ist jedenfalls älter als die vom spätern Buddhismus adoptierte nihilistische. Auch die ältere buddhistische Literatur bietet zu nirvāṇam (padam) eine analoge Reihe von Synonymen wie çāntam padam = Ort der Ruhe [1]). Jedenfalls aber repräsentiert das Mahābhārata auch hier eine ältere Stufe des Begriffes, einen Sinn, der organisch sich in das System das Sāṃkhyayoga besser einfügt, als die nihilistische Bedeutung. Nirvāṇa als amritam padam ist der Höhepunkt dieser Weltauffassung. Den grundstürzenden Systemen der Skeptiker, der Çūnyavādin, Nihilisten, stellt die Diaskeuase diesen Idealismus der ātmavidyā, die Einheit und Identität mit Brahma gegenüber, der ānvīkshikī tarkavidyā nirarthikā die ānvīkshikī ātmavidyā sāmparāyikā. So schroff beide Weltanschauungen von einander abstehen, so gelangen sie bezüglich der Bedeutung des Veda zu dem gleichen sachlichen Ergebniss; für den haituka ist der veda ein ewiges Geschwätz: pralāpaḥ sanātanaḥ; für den yukta nirdvandva wird das Wort der çruti eine blumenreiche verführerische Rede (pushpitā vāk VI 26, 42). Einen realen Werth besitzt der Veda für keinen von beiden. Ist dieser Gegensatz Zufall? Thatsache bleibt, dass das ganze Mahābhārata nicht blos in seinem didaktischen, sondern auch in seinem epischen Element von der Lehre kuru karma tyaja und ihrem letzten Ziel: çāntir nirvāṇaparamā beherrscht ist. Dieses Grundelement der Sāṃkhyayoga-Philosophie nimmt im Gefüge des Epos einen breiten Raum ein. Der Ideenkreis desselben verbindet sich auf's engste mit den beiden idealsten Gestalten des Epos, mit Yudhishṭhira, der Verkörperung des Rechts (mūrtivān

---

[1]) Weber, Indische Streifen Bd. I, S. 122. »Zu der rein nihilistischen Bedeutung, die man dem Wort nirvāṇa gibt, kann ich mich somit nicht verstehen.«

iva dharma), und mit Arjuna, dem Freunde des Fürsten der Yogin (yoginām īçvara). Yudhishṭhira und Arjuna werden in ihrer Trauer auf jene geistige Höhe hingewiesen, die sie jedem Einflusse widerstreitender Gefühle (dvandva) entzieht. Yudhishṭhira insbesondere betont, dass er nicht um der Früchte (phala) willen dharma übe: nā 'haṃ karmaphalānveshī. Man beachte die klassischen Sätze III 31, 4 sq.

dharmaṃ carāmi suçroṇi na dharmaphalakāraṇāt . . |
dharmavāṇijyako hīno jaghanyo dharmavādinām |
na dharmaphalam āpnoti yo dharmaṃ dogdhum icchati ||

Und man vergleiche damit das Ideal, welches Çaunaka dem Yudhishṭhira III 2 und Kṛishṇa dem Arjuna in der Bhagavadgītā entgegenhält. Eine Zufälligkeit der Interpolation und gelegentlichen Erweiterung scheint auch hier ausgeschlossen, wenn das Mahābhārata als Ganzes jene Eigenthümlichkeit der mit Yoga zu einem System verschmolzenen Sāṃkhya theilt und dessen Ideen innerlich mit dem ächt epischen Element in seinen Helden und Situationen verbindet. Vielleicht trugen geradezu jene widerstreitenden Anschauungen zur Gestaltung eines Epos bei, das bestimmt schien die Grundanschauungen des »orthodoxen« religiösen Lehrsystems zu fördern und zu festigen. Im Rahmen von dharma und yoga bewegt sich die Gedankenwelt des Epos. Dem Systeme der vedaungläubigen tarkin, haituka, çūnyavādin tritt das System des vedagläubigen sāṃkhyayogin entgegen und wird bald in der höheren idealistischen Form des Aikātmyam, bald in der volksthümlicheren Gestalt der Verehrung Vishṇu's, des Fürsten der Yogin, verherrlicht.

B. Quellen des Sāmkhya-Yoga-Gehaltes im Mahābhārata.

Auch für den Sāṃkhya-yoga-Gehalt des Mahābhārata haben wir die Quelle in systematischen, metrisch abgefassten Darstellungen aus älterer Zeit zu suchen. Dies steht nicht in Widerspruch mit dem Alter des Mahābhārata. Der charakteristischste philosophische Abschnitt des Mahābhārata ist die Bhagavadgīta. In den wesentlichen Zügen stimmt ihre Philosophie mit der Atmavidyā der Upanishad überein. Sie ist eine dichterische Verklärung der in diesen Lehrbüchern dargestellten Wissenschaft vom Absoluten, dessen Besitz in der Praxis des Yoga erstrebt wird. Die Philosophie der Upanishad ist zwar noch kein philosophisches System im strengen Sinne. Aber die Lehre von Atma ist doch in einer solchen Weise ausgestaltet, dass dieselbe sachlich sich nur unwesentlich von dem Idal des Vedāntin und Sāṃkhyayogin unterscheidet, und diese Grundlehre ist es, welche von der Bhagavadgītā in freier und dichterischer Darstellung entworfen wird. Aus dieser freien Darstellung, welche die Hauptmomente herausgreift und in verschiedenen Weisen behandelt, folgt aber noch keineswegs, wie Telang meint, dass die Bhagavad-

gītā zu einer Zeit entstand, da es noch keine systematische Bearbeitung dieser Lehre gab. Der Gelehrte schreibt: »We have there the results of free thought, exercised on different subjects of great moment, unfettered by the exigencies of any foregone conclusions, or of any fully developed theory. It is afterwards, it is at a later stage of philosophical progress, that system-making arises« [1]). Nein. Dieses Stadium der philosophischen Entwicklung war längst eingetreten. Das ergibt sich aus Apastamba I 8, 22, 23. Die Art, in welcher hier die ātmavidyā geschildert wird, lässt erkennen, dass systematische Lehrbücher vorlagen. Die dort gegebenen Sätze enthalten die Quintessenz der Bhagavadgītā und verwandter Abschnitte. Ich kann mich hier auf Buehler [2]) berufen, der bei dieser Stelle zwar zunächst an Vedānta denkt. Aber die Atma-Lehre des Vedānta in dem von uns bezeichneten Umfang ist wesentlich mit dem in der Bhagavadgīta verherrlichten Sāṃkhya-yoga identisch. Buehler schreibt: »though these two Khaṇḍas are chiefly filled with quotations, which as the commentator states are taken from an Upanishad, still the manner of their selection as well as Apastamba's own words in the introductory and concluding sūtras, indicates that he knew not merely the unsystematic speculations contained in the Upanishads and Āraṇyaka's but a well defined system of Vedāntic philosophy identical with that of Bādarāyaṇa's Brahmasūtras«. Auch Weber hält das Sāṃkhya-System für das älteste der vorhandenen, und dieser Ansicht schliesst sich Garbe (S. XIV) insofern an, als auch nach ihm »die Lehren keiner anderen Schule in so früher Zeit in systematischer Form vorgetragen sind, wie die der Sāṃkhya-Philosophie«. Leitet also das Mahābhārata seinen Ursprung in das fünfte Jahrhundert vor Chr. zurück, so erklärt es sich, dass die Bhagavadgītā und die anderen philosophischen Abschnitte des Epos nicht das Vedānta-System, sondern Sāṃkhya-yoga vertreten. In einer späteren Zeit, wo Vedānta zur unumstrittenen Herrschaft gelangte, würde dies schwerlich der Fall gewesen sein. Vedānta ist meiner Ansicht nach aus einer Umbildung des Sāṃkhya-yoga hervorgegangen, indem die beiden in Sāṃkhya und Yoga vertretenen Anschauungen zu einem einheitlich abgeschlossenen Ganzen verarbeitet wurden. Die Theorie des Einen und die Praxis des Anderen wurden in ein System verschmolzen. Auch dem Vedānta ist Nirvāṇa das höchste Ziel: samyagdarçanavidhvastatamasāṃ tu nityasiddhanirvāṇaparāyaṇānāṃ siddhai 'vā 'nāvṛittiḥ sagt Çaṃkara in der Erklärung des letzten der Brahmasūtra. »Dem ewig vollendeten Nirvāṇa ergeben sein«, ist das Höchste. In welchem Sinne aber Nirvāṇa zu verstehen ist, darüber

[1]) S. B. of the East vol. VIII, p. 7.
[2]) Buehler, S. B. of East vol. II, p. XXVIII.

belehrt uns Vedāntasāra (n. 27) anena vighnacatushṭayena rahitaṃ cittaṃ nirvātadīpavad acalam und:

niḥsangaḥ prajñayā bhaved yathā dīpo nirvātasthaḥ |

Auch hier bedeutet Nirvāṇa die absolute Ruhe der an windloser Stelle sich befindenden Flamme. Nach Telang ferner ist es »historically certain, that the gītā must be considerably prior to the vedānta-sūtras«. Die Vedānta-sūtra aber — wenigstens ihre älteste Gestalt — sind demselben Gelehrten zufolge »as old as the fourth century B. C.« Nichts steht also entgegen, dass es schon im sechsten Jahrhundert metrisch abgefasste Darstellungen der Sāṃkhya-yoga-Philosophie gab. Und was die Stelle bei Apastamba betrifft, so bezeugt uns dieselbe nicht blos das Vorhandensein systematischer Darstellungen, sondern auch solcher, die gleich unserer Bhagavadgītā metrisch abgefasst waren. Haradatta behauptet zwar, die Verse seien einer Upanishad entlehnt. Aber wenn nach Buehler das Citat nicht auf »the unsystematic speculations contained in the Upanishads« hinweist, dann können auch die Verse, welche »a well defined system of philosophy« verrathen, nicht den unsystematischen Upanishad entstammen. Entweder gehören sie also einem Lehrbuch an, in welchem sūtra und çloka wechselten, oder die çloka bestanden neben den sūtra in zusammenhängenden Werken. Das Letztere ist von vornherein wahrscheinlicher für eine Zeit, die nicht mehr in den Anfängen der Spekulation, sondern auf einer weit fortgeschrittenen Stufe stand. Und bei der frühen Ausbildung der Metrik lag es nahe, die religiös-mystischen Ideen in eine dichterische Form zu kleiden. Jedenfalls wenn es im vierten oder fünften Jahrhundert vor Christus Purāṇa für den Bhagavadbhakta gab, so besass der Adhyātmacintaka sein metrisches Çāstra. Aus diesen Sāṃkhya- und Yogaçāstra konnte schon frühzeitig der philosophische Gehalt des Mahābhārata hervorgehen. Die Diaskeuase bediente sich ihrer in ähnlicher Weise, wie sie von den sektarischen Purāṇa Gebrauch machte.

Damit berühren wir eine andere Seite des Geisteslebens im Zeitalter der Mahābhārata-Diaskeuase, welche für die Entstehung des Epos von entscheidender Bedeutung ist.

Viertes Kapitel.

Die Sekten der Vaishṇava und Çaiva.

I. Umfang des Vaishṇava- und Çaiva-Elementes im Mahābhārata.

In seiner heutigen Gestalt ist das Mahābhārata aufs engste verbunden mit dem Lehrsystem der Vishṇu- und Çiva-Verehrer. Wenn das Sāṃkhya-

und Yogaçâstra gewissermassen eine höhere esoterische Lehre darstellt, so bietet das System der Pâçupata und Pâncarâtra eine volksthümliche Gestalt der Atma-Idee im çivaitischen und vishṇuitischen Gewande. In buntem Wechsel begegnen uns vishṇuitische und çivaitische Abschnitte. Die meisten Erzählungen und Episoden tragen eine ausgesprochen sektarische Färbung bald im Sinne der Çaiva, bald im Sinne der Vaishṇava, die Diaskeuase des Mahâbhârata verfolgt weder ausschliesslich vishṇuitische, noch auch ausschliesslich çivaitische Tendenzen. Die Attribute Vishṇu's werden Çiva, die Çiva's Vishṇu beigelegt. Çiva ist der ältere Gott. Ausdrücklich wird in der anugîtâ hervorgehoben, dass Vishṇu sich in der älteren Schöpfung als Çiva geoffenbart und in der Erscheinung Çiva's ihr Içvara gewesen sei. Daher wird Vishṇu als der Çiva der alten Zeit verehrt. Neben den Hymnen an Vishṇu finden wir solche an Çiva. Obschon nun der Vishṇukult durch seine Beziehung zu Kṛishṇa-Arjuna im Epos eine bevorzugte Stellung einnimmt, so behauptet doch auch das çivaitische Element einen breiten Raum in der Dichtung.

Wohl den besten Beweis hierfür liefert Holtzmann in seinen monographischen Untersuchungen. Dieser Gelehrte [1]) geht natürlich von der Ansicht aus, dass alle jene sektarischen Stücke späteren Ursprungs sind, dass die ursprüngliche Vorlage hier im vishṇuitischen, dort im çivaitischen Sinne tendenziös beeinflusst wurde. Nun sollte man erwarten, dass in denjenigen Büchern, »welche den Kern des alten Gedichtes umfassten«, also im sechsten bis zehnten Buche, die alten epischen Götter am reinsten erhalten seien. Das ist aber keineswegs der Fall. »Der Name des Indra und die der anderen alten Götter werden verhältnissmässig am seltensten genannt, indem ihr Wirken einer natürlichen Entwicklung der Dinge Platz machen muss; wo aber in den genannten Büchern das wunderbare Element sich zeigt, da stossen wir gewöhnlich nicht auf Trümmer alter Ueberlieferung, sondern nur auf spätere Einschiebsel zu Ehren des Vishṇu oder Çiva [2]).« Natürlich, obschon nicht einmal die »Trümmer alter Ueberlieferung« in diesen Büchern, »welche den Kern des alten Gedichtes umfassten«, enthalten sind, obschon die Namen der alten Götter »am seltensten« genannt werden, obschon also eigentlich etwas »Altes« nicht mehr zu entdecken, so ist trotzdem alles, was dazu nicht passt, ein »späteres Einschiebsel«.

Umgekehrt finden wir in jenen Partien, die nach Holtzmann von der zweifelhaftesten Gewähr sind, gerade den alten epischen Gott Indra im Vordergrund nach desselben Gelehrten offenem Geständniss. »Und wir geben

[1]) Z. D. M. G. 32, 323.
[2]) a. a. O.

auch zu, dass Indra dem eigentlichen epischen Element sehr nahe steht«[1]). Dazu wird uns die Versicherung gegeben. »Dass zunächst Indra stets die Pāṇḍava begünstigt, gegen Duryodhana und Karṇa aber feindliche Gesinnung zeigt, ist wohl ein Zug, der schon dem alten Gedichte angehörte[2]).« Sollte man nicht eher erwarten nach Holtzmann's Idee, dass der epische Gott auf Seite Duryodhana's stände? Ferner ist Arjuna der Lieblingsschüler Droṇa's, der Sohn Indra's. Indra hilft und unterstützt Arjuna, den tapfersten der fünf Brüder. Bei der Prüfung, welche Droṇa als Lehrer mit seinen Zöglingen anstellt, bedeckt Indra seinen Sohn Arjuna mit einem Nebel. Während der dreizehnjährigen Verbannung zeigt Indra sich bei verschiedener Gelegenheit. Fünf Jahre weilt Arjuna bei Indra und lernt bei ihm die Kriegskunst der Götter. Indra sendet den Citrasena gegen Duryodhana zu Hülfe. Das alles sind aber jüngere Bearbeitungen. Ursprünglich war ja das Verhältniss nach Holtzmann ein ganz anderes. Und doch »ohne allen Zweifel hat besonders Indra in der älteren Fassung der Geschichte des grossen Krieges eine sehr bedeutende Rolle gespielt«. Wo sich indessen etwas von »älterer Fassung« findet, ist Indra zurückgetreten, wo hingegen uns eine jüngere Fassung begegnet, da tritt Indra in jener Bedeutung hervor, die wir in der »älteren Fassung« vermuthen sollten. Obschon man kaum ein einziges Stück direkt als »alt« nachweisen kann, so spricht Holtzmann doch mit vollster Sicherheit von der »bevorzugten Stellung«, in der »wir den Indra noch in allen alten Stücken des Mahābhārata finden«. »Je älter und unentstellter eine Erzählung desselben, desto grösser erscheint die Majestät des Indra; je später und überarbeiteter ein Stück uns vorliegt, desto mehr hat er an Machtfülle verloren[3]).«

Ganz ähnlich sollte man erwarten, dass Brahman, der alte Gott, sich in den »älteren Stücken« in seinem Machtbereich erhalten hätte. Aber auch hier kann Holtzmann thatsächlich nur das Gegentheil constatieren. X 6, 25 richtet Açvatthāman sein Gebet an Çiva. Recht naiv bemerkt Holtzmann[4]): »Im alten Gedichte aber, dem die Stelle und ihr ganzer Zusammenhang unbedingt angehört, stand auch hier wohl Brahman.« Woher weiss denn Holtzmann dies? Brahman gehörte der »alten epischen Poesie« einzig an. »Er lässt sich wie Çiva und Vishṇu aus allen Stücken, welche auf Alterthum und verhältnissmässig reine Ueberlieferung Anspruch machen können, mit leichter Mühe (sic) ausscheiden. Vielmehr durchdringt der Glaube an ihn das ganze Gedicht gerade auch in seinen älteren und ursprünglich er-

[1]) Z. D. M. G. 32, 324.
[2]) a. a. O.
[3]) Z. D. M. G. 32, 290.
[4]) Vgl. Z. D. M. G. 38, 167 ff.

haltenen Theilen.« Brahman durchdringt allerdings das Gedicht, aber so, dass er nach Holtzmann's Zeugniss sich überall dem Vishṇu oder Çiva unterordnet. Çiva ist der Schöpfer und Herr des Brahman; ihn verehren alle Götter von Brahman bis herab zu den Piçāca. Mag auch bisweilen eine gewisse Oberhoheit Brahman's noch durchschimmern, so wird doch »ungleich häufiger die entgegengesesetzte Ansicht ausgesprochen, welche den Brahman in entschiedener Abhängigkeit von Çiva denkt«. Çiva ist in das ganze Erbe des Brahman eingerückt; er erhält dessen charakteristische Namen, er ist wie früher Brahman, der Schicksalsgott; er, nicht Brahman, hat die Welt erschaffen, an ihn wenden sich jetzt die von den Asura bedrängten Götter, Çiva steht nicht mehr blos über Brahman, er ist der Brahma und das Brahman selbst, er ist das Akshara, das höchste Brahman, das zugleich Seiende und Nichtseiende, welches die beiden Urprincipien Materie und Geist, prakṛiti und purusha, durch seine Macht in Bewegung setzt. Die Belege hierfür vertheilen sich auf das ganze Epos.

»Dieselbe allmälige Herabsetzung musste Brahman auch dem Vishṇu gegenüber sich gefallen lassen. Auch hier zeigen nur wenige erhaltene Stellen, dass das ursprüngliche Verhältniss des Vishṇu dem Brahman gegenüber das der Unterordnung war. Aber in der bei weitem grösseren Anzahl von Stellen ist umgekehrt eine Superiorität des Vishṇu über Brahman ausgedrückt [1]).« Es mag ja richtig sein, »dass die Idee von Vishṇu als dem höchsten oder eigentlichen alleinigen Gotte eine Neuerung war, die nur langsam durchdrang«. Aber Vishṇu steht an der Spitze; die alten Attribute Brahman's werden ihm beigelegt, und parallel dem Çivaismus läuft der Vishṇuismus durch das ganze Epos und ist, was immer betont werden muss, nicht blos einzelnen Abschnitten eigen. »Kein Gott über Vishṇu« ist ein Spruch III 85, 96. Es gibt kein höheres Wesen als Vishṇu XIV 44, 16. Vishṇu wird den andern Göttern als höchster gegenübergestellt. Brahman schafft durch Vishṇu's Gnade die Welt. Vishṇu legt den Schöpfungskeim in Brahman. Ueber Brahman thront Vishṇu. Vishṇu ist das Urwesen, das ewige Brahman und Akshara, das grosse Brahman, das gestaltlose Brahman. Seinem Freunde Arjuna zeigt Kṛishṇa sich in seiner göttlichen Gestalt als Vishṇu. Arjuna sieht in dem Körper des Kṛishṇa alle Götter.

In der gleichen Weise hat Indra seine beherrschende Stellung an Vishṇu und Çiva abgegeben. Im Gefolge des Çiva erscheint Indra. Lobpreisend zieht er hinter Çiva einher. Alle Götter, von Indra geleitet, erscheinen in der Begleitung Çiva's, sein Lob verkündend. Zum Preise seines Herrn trägt Indra die Hymne Çatarudrīya oder das Rathantara vor in Gemeinschaft mit Brahman und Vishṇu. Çiva heisst Schöpfer und Herr des Indra. Çiva selbst

[1]) Z. D. M. G. 38, 200.

ist der alte Indra, und Indra ist nur einer der vielen Namen des Çiva. Ohne Vergleich mächtiger als Indra ist Çiva; wenn Çiva gnädig ist, dann kann er Stärke geben, selbst den Indra zu besiegen u. s. w.

Dasselbe untergeordnete und dienende Verhältniss wird von den Anhängern des Vishṇu dem Indra zugeschrieben. Holtzmann natürlich bemerkt dazu: »Im alten Epos war die Stellung des Vishṇu zu Indra, seinem älteren Bruder III 484, an dessen Seite er gegen die Asuren kämpft V 676, eine ganz andere. Aber alle Stellen, welche den Vishṇu in einem mehr abhängigen Verhältnisse zu Indra darstellten, wurden bei der vishṇuitischen Umarbeitung des Gedichtes entfernt oder überarbeitet[1].«

Es gibt ferner çivaitische und vishṇuitische Bearbeitungen der alten Indrasagen. Eine çivaitische Umarbeitung von dem Kampfe des Indra und Vṛitra findet Holtzmann VII 3457. Der von Vṛitra hart bedrängte Indra sucht Rath bei Brahman, der ihn seinerseits wieder an Çiva verweist. Von diesem erhält Indra einen undurchdringlichen Panzer, mit welchem angethan er den Vṛitra in der Schlacht erlegt. Die Undurchdringlichkeit des Panzers ist an einen Zauberspruch geknüpft, welchen Çiva dem Indra mittheilt und dieser später dem Angiras. Das vishṇuitische Gegenstück zu diesem Berichte findet sich XII 283, 1 sq. Hier hilft Vishṇu dem Indra, indem er in den Donnerkeil fährt, dem Vṛitra aber einen heftigen Fieberanfall zuwendet. Holtzmann meint, am reinsten erhalten sei wohl die Erzählung III 8691. Aber auch hier muss er sofort vishṇuitischen Einfluss constatieren. Als der tausendäugige Indra die Götter fliehen und die Macht des Vṛitra wachsen sah, da fällt er in die grösste Verzweiflung. Er sucht eilig Hülfe bei Nārāyaṇa, und Vishṇu theilt seine eigene Stärke dem Indra mit. Eine andere Erzählung ist V 9, 1 sq. Auch hier ist Vishṇu der Retter in der Verzweiflung. »Wir wollen zum Hause des Vishṇu gehen, vor ihn treten und mit ihm berathen«. Holtzmann bemerkt dazu: »Hier ist offenbar wieder einmal Vishṇu an die Stelle des Brahman gesetzt.« Die uralte Erzählung vom Kampfe um Amṛita I 18, 1 sq. ist ebenfalls im vishṇuitischen Sinne umgestaltet. An die Stelle Indra's mit dem Donnerkeil tritt Vishṇu mit seiner Wurfscheibe Sudarçana. Zuletzt übergibt Indra das Amṛita dem Kirīṭin.

So bewahrt das Mahābhārata auch in Bezug auf den sektarischen Einfluss Gleichartigkeit durch das ganze Epos. Sowohl der Çaiva als der Vaishṇava findet in den Erzählungen seine religiöse Auffassung wieder[2]. Die Paṇḍava verehren hier Vishṇu, dort Çiva. Es ist unmöglich, die verschiedenartigen Elemente auszuscheiden.

---

[1] Z. D. M. G. 32, 330.

[2] Für die Einzelheiten verweise ich namentlich auf Muir, Original Sanscrit Texts IV² 114 sq.

II. Ursprung des sektarischen Elements.

Daraus erhellt mit voller Klarheit, dass die Diaskeuase des Mahābhārata einer Zeit angehört, in welcher die orthodoxen Sekten der Vaishṇava und Çaiva sich zu selbständigen religiösen Systemen ausgebildet und eine selbständige Literatur sich gegeben hatten. Sind nun diese sektarischen Stücke spätere Einschiebsel, durch welche das alte Epos umgestaltet wurde? So behaupten mit Holtzmann wohl die Meisten. Aber das ist nicht die einzig mögliche Erklärung. Zunächst liesse sich denken, dass ein altes Mahābhārata als Ganzes zuerst im çivaitischen, später im vishṇuitischen Sinne umgearbeitet wurde. Oder es fanden nach und nach vishṇuitische und çivaitische Erzählungen Aufnahme im Epos. Eine dritte Möglichkeit wäre die, dass die Diaskeuase so ziemlich gleichmässig aus vishṇuitischen und çivaitischen Quellen schöpfte. In dieser letzten Möglichkeit finde ich die einzig annehmbare Erklärung für den vishṇuitisch-çivaitischen Charakter des Epos. Die erste Ansicht, dass das Epos zuerst im çivaitischen, später im vishṇuitischen Sinne umgearbeitet wurde, ist ganz unhaltbar. Sie widerspricht einfach hier den Thatsachen. Wir finden, sozusagen in einem Athemzuge, Vishṇu und Çiva in den gleichen Attributen verherrlicht, in der gleichen souveränen Stellung gefeiert. Der ganze Charakter des heutigen Mahābhārata schliesst es aus, dass das Epos als Ganzes zuerst im çivaitischen, später im vishṇuitischen Sinne umgedichtet wurde. Weit annehmbarer scheint die Erklärung, dass nach einander çivaitische und vishṇuitische Tendenzen Einfluss auf den Text gewannen und in dem allmäligen Wachsthum des Mahābhārata bald diese, bald jene sektarisch gefärbte Erzählung einfügten. Nun will ich gleich bemerken, dass ich für eine oder die andere Erzählung dies als sehr wahrscheinlich ansehe. Denn wie fast jedes alte umfangreiche Werk, so wird auch die altindische Epopöe an einzelnen Stellen Erweiterungen, Einschiebsel, Zusätze erhalten haben. Aber damit ist noch keine Erklärung für das Mahābhārata als Ganzes gegeben, für die Fülle des durch das ganze Epos vertheilten, mit dem ächt epischen Elemente theilweise eng verwachsenen sektarischen Legendenstoffes. Vishṇuitisches und çivaitisches Element sind theilweise so eng verbunden mit der epischen Erzählung, dass beide in der vorliegenden Gestalt in gegenseitiger Abhängigkeit entstanden sein müssen. Das vishṇuitische Element kann unmöglich in der angedeuteten Weise in das Epos eingedrungen sein. Vishṇu, Kṛishṇa, Arjuna sind untereinander und mit dem Ganzen so innig verschmolzen, dass die Diaskeuase jedenfalls in Abhängigkeit von diesem Legendenstoff die Einheit und Einheitlichkeit dem heutigen Epos gab. Ebenso wenig war es dem Zufall der Interpolation überlassen, dass wichtige Partien ein çivaitisches

Gepräge gelegentlich erhielten. Dass hier der Vaishṇava, dort der Çaiva seine Legenden anbrachte, nachdem das Epos schon als Ganzes existierte und als Ganzes überliefert wurde, halten wir im Hinblick auf die concrete Stellung des Vishṇu- und Çiva-Elementes nicht nur für unwahrscheinlich, sondern geradezu für unmöglich. Wir sind der Ansicht 1. dass die sektarisch gefärbten Legenden nicht erst im Rahmen des Epos diesen Charakter erhielten, sondern schon Eigenthum der Vishṇu- oder Çiva-Verehrer waren, als sie von der Diaskeuase aufgenommen wurden, 2. dass die vishṇuitische und çivaitische Strömung nicht erst nach einander eindrang und bald diese, bald jene Legende anschwemmte, sondern dass die Diaskeuase, welche dem heutigen Mahabharata seine Gestalt gab, gleichzeitig aus vishṇuitischen und çivaitischen Quellen schöpfte. Muir erörtert die Frage, welche uns hier beschäftigt, im vierten Band seiner »Texts« und gelangt zu einem ähnlichen Ergebniss: »How are we to explain this circumstance, that in one place Mahādeva is extolled at the expense of Kṛishṇa and that in another place Kṛishṇa is exalted above Mahādeva? Must we assume the one set of passages to be older than the other, or are we to suppose them to be contemporaneous or nearly contemporaneous and to have been inserted in the Mahabharata by different classes of sectaries in order to give a sort of catholicity to the great epic, by making it a storehouse in which the votaries of all the different deities might find something to satisfy their various tendencies? Though deeper study might lead to a different conclusion, it does not, I think, result from a superficial comparison of the principal passages which I have quoted relative to Mahādeva, with those which have reference to Kṛishṇa, that the one class bears in its general complexion the impress of any greater antiquity than the other. Both, in their present form at least, appear to belong to the same age, as we find in both the same tendency to identify the god, who is the object of adoration with the supreme Soul. The passages relating to both gods, as they now stand, would therefore seem to be the products of a sectarian spirit, and to have been introduced into the poem by the Çaivas and Vaishṇavas for the purpose of upholding the honour of their respective deities. But on the other hand the mere fact that a poem in which Kṛishṇa plays throughout so prominent a part and which in its existing form is so largely devoted to his glorification, should at the same time contain so many passages which formally extol the greatness, and still more, which incidentally refer to a frequent adoration, of the rival deity by the different personages, whether contemporary or of earlier date, who are introduced, — this fact is, I think, a proof that the worship of the latter (Mahādeva) was widely diffused, if indeed it was not the predominent worship in India, at the period to which the action of the poem is referred.« Dies setzt aber

voraus, dass es im fünften Jahrhundert v. Chr. nicht blos vishṇuitische und çivaitische Sekten, sondern auch vishṇuitische und çivaitische Lehrbücher gab. Auch das steht nicht im Widerspruch mit dem fünften Jahrhundert v. Chr.

III. Alter der Vaishṇava und Çaiva.

Was das Alter der beiden Sekten und ihrer Purāṇa betrifft, so ist schon längst die Vermuthung ausgesprochen worden, dass ihr Ursprung ziemlich weit in die Zeit vor Christus zurückreicht. Nach Barth war die Erhebung Çiva's zur souveränen Stellung eine vollendete Thatsache mehrere Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung. Einen vollgiltigen Beweis hierfür verdanken wir indessen erst den Untersuchungen Buehler's. Derselbe geht aus von den vishṇuitischen und çivaitischen Eigennamen der Buddhisten und Jainisten. »Die Namen Vinhukā, eine Abkürzung für Vishṇudattā oder Vishṇurakshitā, Upidadata oder Opedadata (Upendradatta), Balaka oder Balamitra (verbunden mit einem Helden der Kṛishṇa-Legende, Baladeva oder Balarāma, auch einfach Bala genannt) liefern den Beweis für die Entwickelung des Vishṇukultes, während Nadiguta (Nāndigupta), Naṃdigiri, Sāmidata (Svāmi, d. h. Kumāradatta), Samika und Samikā Sivanadi (Çivanandi) das Gleiche für den Çivakult erweisen. Die Thatsache, dass in diesen alten Inschriften Buddhisten sich sowohl solcher Namen bedienen, welche in Beziehung zur vedischen Religion stehen, als auch namentlich derjenigen Namen, die mit dem Vishṇuismus und Çivaismus verbunden sind, findet ihre Erklärung unzweifelhaft in der Annahme, dass die Träger dieser Namen oder ihre Vorfahren vor der Bekehrung diesen Sekten angehörten und dass sie ihre Namen in Uebereinstimmung mit den alten Familiengebräuchen empfingen. . . . Ihr historischer Werth besteht darin, dass sie ein Glied in der Beweiskette bilden, welche es uns ermöglicht, die Existenz, ja das Vorwalten des Vishṇuismus und Çivaismus nicht blos während des dritten Jahrhunderts v. Chr. zu beweisen, sondern für eine noch weit ältere Zeit, und dass sie die von einer Anzahl von Orientalisten vertretene Ansicht bestätigen, der zu Folge Vishṇuismus und Çivaismus älter sind als Buddhismus und Jainismus. Mit Hülfe derselben Methode, welche hier auf die Namen des Sanchi Stūpa angewandt wurde, ist es möglich, aus den in den canonischen Büchern der Buddhisten vorkommenden Namen den Beweis zu erbringen, dass das Religionssystem der Purāṇa schon existierte, als jene Werke abgefasst wurden[1].«

Existierten aber, was kaum mehr bezweifelt werden kann, die vishṇuitischen und çivaitischen Systeme im fünften Jahrhundert, so gab es auch Lehr-

[1]) Epigr. Ind. vol. II, p. 95.

bücher, welche ihre Doktrin erklärten, Volksbücher, welche die Systeme des Vaishṇava und Çaiva in volksthümlicher Fassung vortrugen. Mit anderen Worten, es gab sektarische Purāṇa analog jenen, die wir heute besitzen. Auch hier dürfte sich aufs Glänzendste Buehler's längst ausgesprochene Vermuthung bestätigen: »The earlier history of the Purāṇas, which as yet is a mystery, will only be cleared up, when a real history of the orthodox Hindu sects, especially of the Çivites and Vishṇuites, has been written. It will, then, probably become apparent that the origin of these sects reaches back far beyond the rise of Buddhism and Jainism. It will also be proved that the orthodox sects used Purāṇas as textbooks for popular readings, the Purāṇa-pāṭhana of our days, and that some, at least, of the now existing Purāṇas are the latest recensions of those mentioned in Vedic books [1]).« Im fünften Jahrhundert gab es unzweifelhaft solche Purāṇa »popular sectarian compilations of mythology, philosophy, history and the sacred law, intended as they are now used, for the instruction of the unlettered classes« [2]). So stand nichts im Wege, dass die Diaskeuase des Mahābhārata ihren Schatz von Erzählungen aus vishṇuitischen und çivaitischen Quellen schöpfte. Es bedurfte nicht erst einer vishṇuitischen oder çivaitischen Ueberarbeitung. Diese Arbeit war längst von den Vaishṇava und Çaiva geleistet. Wie die Bauddha und Jaina die alten vedischen Sagen im buddhistischen oder jinistischen Sinne bearbeitet, so hatten vor ihnen die Anhänger Çiva's und Vishṇu's den alten brahmanischen Sagen- und Legendenstoff im Interesse ihres Systemes umgegossen. Dieselben Legenden waren es, die hier ein çivaitisches, dort ein vishṇuitisches Gepräge trugen. Hier ist es Çiva, in dessen Gefolge die alte Götterwelt mit Brahma und Indra tritt, dort ist es Vishṇu, dem sie gehorcht. Und es verdient besonders hervorgehoben zu werden, dass die Bauddha- oder Jaina-Legenden sich nicht als unmittelbare Umgestaltungen rein vedischer Erzählungen erweisen, sondern dass sie meistens Umarbeitungen der älteren vishṇuitischen oder çivaitischen Fassung sind, wie sie in jenen Çaiva- oder Vaishṇava-Purāṇa vorlagen. Der volle Beweis hierfür kann erst durch eine eingehende Vergleichung des Mahābhārata mit den älteren buddhistischen Werken einerseits, den Purāṇa andererseits erbracht werden. »Die Purāṇa,« schreibt Buehler [3]), »enthalten ein gutes Stück, das identisch oder sehr nahe verwandt ist mit Abschnitten des Mahābhārata und Manu, und es lässt sich in vielen Fällen unmöglich annehmen, dass die entsprechenden Verse von letzteren entlehnt wurden.« Bezüglich der buddhistischen Literatur betont derselbe Gelehrte: »Ein Vergleich der alten buddhistischen Literatur ist be-

[1]) S. B. of the East vol. II, p. XXIX note.
[2]) S. B. of the East vol. XXV, p. XCI.
[1]) S. B. of the East vol. XXV, p. XCI.

sonders lehrreich, weil die Buddhisten eine besondere philosophische Schule sind und ihre ältesten Werke, obschon sie meistens aus Prosa bestehen, doch eine bedeutende Anzahl von çloka enthalten, unter denen gewisse, z. B. im Dhammapada, Verwandtschaft mit Versen des Mahābhārata und selbst des Manu verrathen. Wahrscheinlich nahmen sie eine Anzahl metrischer Sprüche mit hinüber und fügten denselben eine grosse Anzahl neuer Verse hinzu.«

So gehen das Mahābhārata und die Bauddha-Literatur auf ältere Quellen zurück, und diese sind zum Theil in den sektarischen Purāṇa zu suchen. Das Vorhandensein umfangreicher Purāṇa nach Art der heute bekannten ist uns auch thatsächlich schon frühe bezeugt. Apastamba und Baudhāyana erwähnen so häufig Purāṇa als Quelle ihrer Spruchweisheit, dass wir berechtigt sind, grössere Sammelwerke anzunehmen. Entscheidender aber ist der Umstand, dass Āpast. II 9, 24, 6 ausdrücklich ein Bhavishyatpurāṇa citiert, von dem Buehler[1]) meint »it seems to me not unlikely that Āpastamba's authority was the original on which the existing Upa-purāṇa is based«. In ähnlicher Weise beruft sich Mbh. III 191, 16 selbst auf ein vāyuproktam purāṇam. Damit vergleiche man Bāṇa's Harshacarita, wo der König seinem Paurāṇika befiehlt, das pavanaproktam purāṇam zu recitieren. Um daher die Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit des sektarischen Stoffes im Mahābhārata zu erklären, braucht man keineswegs anzunehmen, dass die entsprechenden Abschnitte dem Mahābhārata erst im Verlaufe der religiös-sektarischen Entwickelung eingefügt wurden, dass gewissermassen jede Sekte und religiöse Strömung sich des grossen Repertoires zu ihren Zwecken bediente, in ihrem Sinne umgestaltete, oder wenigstens den Lehrgehalt ihrer besonderen Purāṇa mit dem alten verband. Denn zunächst nöthigt uns die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit des sektarischen Purāṇagehaltes keineswegs, auf verschiedene Zeiten und Entwickelungsphasen des Epos zurückzugehen. Als die Mahābhārata-Smṛiti entstand, gab es nicht blos vishṇuitische und çivaitische orthodoxe Sekten, sondern auch Lehrbücher, in welchen die religiöse Belehrung bald in dieser, bald in jener Gestalt dem Volke vorgetragen wurde. Innerhalb des Vishṇuismus und Çivaismus traten wiederum verschiedene Schattierungen hervor, den vielen besonderen Schulen entsprechend, in denen das eine oder das andere orthodoxe System gepflegt und ausgebaut wurde. Jede Schule aber war natürlich auf ihr besonderes Lehrbuch oder Purāṇa bedacht, das den alten Wissensschatz in ihrem Sinne bearbeitete. So muss es schon frühzeitig neben den vielen sektarischen Schulen auch einen grossen Reichthum an Purāṇa gegeben haben; und je nachdem der Paurāṇika dieser oder jener Schule angehörte, enthielt das Repertoire seines pāṭhanam dieses oder jenes

[1]) S. B. of the East vol. II, p. XXVIII.

Purāṇa. Und es kann bei solcher Mannigfaltigkeit gar nicht überraschen, dass die einzelnen Repertoires unter einander grosse Verschiedenheiten des Sagen- und Legendenstoffes zeigten. Die einen Paurāṇika waren Vaishṇava, die anderen Çaiva, und auch innerhalb der Vaishṇava und Çaiva herrschte durchaus nicht ein und dasselbe Purāṇa. Ging also das Mahābhārata aus einer Diaskeuase hervor, welche die Fülle und Mannigfaltigkeit des religiösen Lehrstoffes in einem grossen Sammelwerke vereinigen wollte, so stand ein grosser Wechsel von Einzelrepertoires zur Verfügung. Vishṇuitische und çivaitische Texte lagen gleichzeitig in mehrfacher Gestalt und Redaktion vor. Sie konnte bald aus diesem, bald aus jenem Purāṇa ihren Inhalt schöpfen. Um daher die Mannigfaltigkeit und die widersprechenden Darstellungen der Götter- und Heldensage im Mahābhārata zu erklären, bedürfen wir nicht eines viele Jahrhunderte umfassenden Zeitraumes. Schon der Diaskeuase lagen diese Verschiedenheiten vor, und wenn sie nicht ausschliesslich im Dienste der Vaishṇava stand, konnte sie bald dieses, bald jenes Purāṇa fragmentarisch verwerthen. Es steht nichts der Ansicht entgegen, dass das Mahābhārata schon frühzeitig aus den Purāṇa, und zwar aus den vishṇuitischen und çivaitischen zugleich hervorgehen konnte. Selbst wenn das Mahābhārata im fünften oder vierten Jahrhundert v. Chr. entstand, so fand seine Diaskeuase ein reiches und buntes Purāṇa-Material in den Textbüchern der beiden Systeme vor, die schon eine weit längere Geschichte und Entwickelung hinter sich hatten. Die Diaskeuase des Mahābhārata arbeitete für den Vaishṇava und Çaiva im Sinne von Sāṃkhya-Yoga und bot in Saṃkhya-Yoga eine Combination zweier philosophischer Systeme, die, wie Barth sagt, »in their twofold form will almost by themselves alone meet all the demands made upon the metaphysical systems of the Vishṇuite and Çivaite Religions« [1]).

Der Lehrgehalt der adhyātmacintaka und der bhagavadbhakta fliesst auf diese Weise im Mahābhārata zusammen, und es darf uns kein Kriterium des »Später« sein, wenn in diesen, aus den verschiedensten Quellen entlehnten Bruchstücken Widersprüche sich finden, ältere und jüngere Anschauungen zusammentreffen. Unbesorgt um die Widersprüche verwerthete die Diaskeuase den Reichthum der philosophischen und religiösen Textbücher. Durch diese Fülle des Stoffes konnte es die grosse religiös-philosophische Encyklopädie werden, die im Gewande eines epischen Gedichtes das höchste in yoga zu erreichende Gerechtigkeitsideal (paramo dharma) und den Pfad zu den Höhen dieses Rechts, das Recht selbst (dharmapatha) verherrlichte. Ob das Mahābhārata thatsächlich in dieser Weise entstanden ist, soll von uns nicht entschieden werden. Wir können nur feststellen, dass nichts einer solchen

[1]) The Religions of India. London 1882. p. 76.

Entstehung für das fünfte Jahrhundert entgegen sein würde. Das religiöse Zeitbild des Mahābhārata ist ein charakteristisch ausgeprägtes, und in der Mannigfaltigkeit der religiösen Lehrmeinungen von dem reinsten Idealismus des Yogin bis zum sinnlich krassen Materialismus des Cārvāka liegen die Vorbedingungen für unsere Mahābhārata-Smṛiti. Eine solche Mahābhārata-Dichtung im fünften Jahrhundert würde in voller Continuität zu dem Entwickelungsgange stehen, den nachweislich das altindische Geistesleben im fünften Jahrhundert v. Chr. spätestens erreicht hat.

Wie aber steht es mit dem Rechte des Epos? Weist sein Inhalt nicht auf eine moderne Stufe der Rechtsentwickelung hin?

Dritter Theil.

Das Recht der epischen Smṛiti.

Das Ehe- und Erbrecht nimmt im Ausbau des gesammten Rechts eine centrale Stellung ein. In seinen weit verzweigten Beziehungen spiegelt sich die Bedeutung der Familie für den Einzelnen, wie für die Gesammtheit wider. Wie von der Familie die gesellschaftliche Organisation ausgeht, wie in ihr die Gesellschaft sich erweitert und erneuert, so geht das gesammte Rechtsleben von den einfachen Formen der Familienorganisation aus. Mag auch der erweiterte politische Verband sich von den Fesseln der Familien- und Geschlechterverfassung losreissen, so bleibt die Familie als Rechtsgemeinschaft noch immer massgebend für das Recht überhaupt, und die privatrechtlichen Verhältnisse bauen sich auf der Grundlage des Familienrechtes aus. Diese Bedeutung tritt besonders klar im altindischen Rechte hervor. Nicht zum geringsten hat das seinen Grund darin, dass die ältere patriarchalische Ordnung, die Einheit der ungetheilten Familie, bis ins moderne Recht hineinragt. Im Mahābhārata sind die Einwirkungen des alten und ältesten Familienrechts besonders deutlich erhalten, und so beanspruchen die Rechtsanschauungen, welche das Gedicht über Ehe- und Erbrecht entwickelt, an erster Stelle unsere Aufmerksamkeit.

Den reichsten Stoff der Spruchweisheit über Ehe- und Erbrecht bieten naturgemäss Parvan XII und XIII. Es ist nun vor allem lehrreich, zu sehen, wie die Diaskeuase das Rechtsthema behandelt hat.

Anscheinend ist die Behandlung eine sehr lückenhafte und bruchstückartige. Ein Streben nach abgeschlossener und erschöpfender Darstellung macht sich nirgendwo geltend. Die unvollständige und sprunghafte Behandlung vielmehr weckt den Anschein, als handle es sich lediglich um eine recht willkürliche Häufung der verschiedenartigsten Rechtsgrundsätze, ein pêle-mêle, durch welches spätere Bearbeiter den ursprünglichen Umfang ergänzten und erweiterten. Bei näherem Zusehen jedoch dürfte dieser erste Eindruck schwinden. Gerade die Abschnitte XIII 44 — 49 und 105 zeigen

uns, dass in der Wahl der zu behandelnden Rechtsfragen durchaus nicht so willkürlich und sprunghaft verfahren wurde, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Zwar tritt uns nicht die wohlgegliederte Ordnung eines dharmaçāstra entgegen. Es bleiben Bruchstücke, aber solche, die uns ein annähernd vollständiges Bild des altindischen Erbrechtes in seinen wesentlichen Grundzügen geben. Eine gewisse Absichtlichkeit, die fern allem Zufälligen liegt, ist unverkennbar. Ueberblicken wir die Rechtsfragen, welche aus der Masse der Einzelbestimmungen herausgegriffen und ausführlicher besprochen werden, so sind es solche Fragen, die im Mittelpunkt der Diskussion stehen, Fragen, die durch ihre Bedeutung hervorragen und von praktischer Wichtigkeit für die weiten Kreise des Volkes sind. Es sind Rechtssätze, die sich auf den religiösen Charakter der Ehe, ihre Reinheit und Unauflöslichkeit beziehen, Rechtssätze, welche die erlaubten Arten der Brautwerbung, die sittlichen und physischen Eigenschaften, das Alter, die Verwandtschaftsverhältnisse, die Stellung des Weibes in Familie und Gesellschaft, ihre Rechte und Pflichten besprechen, Rechtssätze, welche die vermögensrechtliche Stellung der Familienglieder ordnen, die Familie in ihrer Einheit, die einzelnen Glieder in ihren selbständigen Rechten schützen. Kurz, aus dem Ehe- und Erbrecht werden jene Sätze behandelt, die zur Grundlage der brahmanischen Staats- und Gesellschaftsordnung gehören und im Centrum des Rechtslebens stehen. So erfüllt das Mahābhārata thatsächlich die Aufgabe eines Volksbuches, das Belehrung über die massgebenden religiösen, sittlichen, socialen Pflichten vermittelt und die Grundlage der brahmanischen Ordnung in der breiten Masse der arischen Bevölkerung festigt.

Dazu kommt, dass die Art und Weise, in welcher die einzelnen Rechtsfragen behandelt werden, durchweg den Charakter einer volksthümlichen Rechtsbelehrung trägt. Bald in längerer, bald in kürzerer Darstellung werden die wichtigsten Fragen besprochen, so dass das Mahābhārata gerade hier sehr bezeichnend das Gepräge eines im grossen Stile angelegten Volksbuches verräth.

Ganz besonders aber beleuchtet dieser Abschnitt das Verhältniss des Mahābhārata zu Manu. Die Fragen des Ehe- und Erbrechtes werden wesentlich im Anschluss an die auch im Mānavadharmaçāstra vorgetragenen Rechtsgrundsätze entschieden. Vielfach herrscht wörtliche Uebereinstimmung, und dort, wo dieselbe fehlt, begegnet uns inhaltlich die gleiche Lehre. Aber immer ist dies keineswegs der Fall. Nicht selten wandelt der Diaskeuast des XIII. Buches seine eigenen Bahnen, oder er gibt der Rechtsanschauung eines anderen smṛitikāra den Vorzug. Denn gerade das Ehe- und Erbrecht erfreute sich schon sehr frühe einer vorzüglichen theoretischen Bearbeitung. Zeugniss legen die aphoristischen Darstellungen der dharmasūtra

ab. Die Rechtsgewohnheiten, welche hier in den prägnanten sūtra angedeutet werden, finden eine ausführliche Erklärung in den metrischen çāstra. Das Ehe- und Erbrecht des Mahābhārata unterscheidet sich nicht wesentlich von demjenigen der sūtra. Man kann nicht behaupten, dass es in den wesentlichen Bestimmungen einen fortgeschrittneren Standpunkt einnehme als etwa Baudhāyana. Die sūtrakāra fassen sich kurz. Das Mahābhārata ist wie die metrischen smṛiti ausführlich; aber es repräsentiert durchweg die ältere Schicht der metrischen Rechtsbücher nach Inhalt und Form. Die ehe- und erbrechtlichen Bestimmungen des Epos als solche, namentlich im XIII. Buche, weisen keineswegs auf eine spätere Ueber- und Umarbeitung des Mahābhārata hin.

Ich beschränke mich auf einige der charakteristischsten Rechtsbelehrungen, wie sie der Diaskeuast des XIII. Buches bietet.

Erster Abschnitt.

Aus dem Eherecht.

Eine hervorragende Beachtung verdienen die Ausführungen des Mahābhārata über den sittlichen Werth der einzelnen Eheformen. Während in den episch-didaktischen Episoden rākshasa und gāndharva in erster Linie berücksichtigt wird, ist hier der Brautkauf zum Gegenstand der eingehendsten Erörterungen gemacht. Die Sitte, eine Braut durch Kauf zu erwerben, ist uralt. Für die Germanen wird sie von Tacitus bezeugt. Bei den Römern hat sich in der symbolischen Coemptio noch die Erinnerung an die ursprüngliche Sitte bewahrt. Bei den Letten und Lithauern spiegelt sich dieselbe noch in gewissen sprachlichen Ausdrücken für Verlobung u. s. w. wider. Unter den Eheformen des indischen Rechts befinden sich nun zwei, welche den Gebrauch des Kaufes in eigenthümlicher Weise aufbewahrt haben, ārsha und āsura, die Ehe der Ṛishi und die Ehe der Asura; die erstere gehört schlechthin zu den dharmya erlaubten, die letztere zu den adharmya.

Schon den ältesten smṛitikāra ist die enge Beziehung zwischen beiden Arten keineswegs verborgen; in allen Definitionen wird zwar bei āsura das Moment des Kaufes, bei ārsha das der Schenkung betont. Bei der letzteren gilt, wie Kohler ganz treffend bemerkt, der Kaufpreis nicht als das Aequivalent der Frau, die Kaufform ist mehr eine juridische Form, ohne wirthschaftliche Realität, enthält nicht das Entwürdigende einer Werthabschätzung

von Weib und Waare, nicht die Profanierung menschlicher Persönlichkeit zum abschätzbaren Waarengut. Aber die Verwandtschaft liegt doch klar zu Tage.

Unter einem doppelten Gesichtspunkt behandelt Mahābhārata den Kaufpreis (çulka), zunächst unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Erlaubtheit, dann im Zusammenhang mit der Frage, welche Wirkung der erlegte Kaufpreis auf die Festigkeit der Verlobung ausübt. Für den Charakter des Mahābhārata als eines populären Rechtsbuches ist es sehr bezeichnend, dass es gerade diesen Fragen eine so ausführliche volksthümliche Rechtsbelehrung widmet. Aus der eingehenden Behandlung können wir auf die thatsächliche Bedeutung des Gegenstandes schliessen. Die Ehe durch Kauf ist ja allmälig die herrschende Norm, der Ehecontract ein Kaufcontract zwischen den beiderseitigen Eltern geworden, die schon frühzeitig über die Zukunft von Sohn und Tochter disponierten.

Erstes Kapitel.

Die Ehe durch Kauf.

Die Āsura-Form heisst auch çaulka (von çulka, Kaufpreis). Mahābhārata unterscheidet nun çulka in seiner doppelten Bedeutung als Kaufpreis und als Mitgift; in letzterer Bedeutung ist çulka zulässig, als Kaufpreis ist çulka verwerflich.

Ein menschliches Wesen, Weib oder Kind, dürfe niemals verkauft werden.

na hy eva bhāryā kretavyā na vikrayyā kathaṃcana | XIII 44, 46
ye ca krīṇanti dāsīṃ ca vikrīṇanti tathai 'va ca ||
bhavet teshāṃ tathā nishṭhā lubdhānām pāpacetasām |

Die Verwerflichkeit gibt sich zu erkennen in dem schlechten Charakter der Söhne, welche aus jener Ehe geboren werden.

vikrītāsu hi ye putrā bhavanti pitur eva te |
asūyavas tv adharmishṭhāḥ parasvādāyinaḥ çaṭhāḥ ||
āsurād adhisambhūtā dharmād vishamavṛittayaḥ | XIII 46, 15, 16.

In anderer Fassung wird derselbe Gedanke Manu III 41, 42 vorgetragen. Zeugniss gegen āsura legen weiterhin die Rechtslehrer der Vorzeit ab (purāvidaḥ) dharmajñā dharmaçāstreshu nibaddhā dharmasetushu und die von ihnen überlieferten gāthā des Yama.

yo manushyaḥ svakam putraṃ vikrīya dhanam icchati |
kanyāṃ vā jīvitārthāya yaḥ çulkena prayacchati ||
saptāvare mahāghore niraye kālasāhvaye | |
svedaṃ mūtram purīshaṃ ca tasmin mūḍhaḥ samaçnute || 19.

Hiermit vergleiche man die verwandten Verse bei Baudh. I 21, 3. Einige wollen die Zulässigkeit durch das Alter der Sitte begründen.

yady apy ācaritaḥ kaiçcin nai 'sha dharmaḥ sanātanaḥ |
anyeshām api dṛiçyante lokataḥ sampravṛittayaḥ || 21.

Also trotz des Umschwunges, der sich in den Anschauungen angebahnt hatte, blieb die Sitte in den Erinnerungen des Volkes tief erhalten. Lehrreich ist die Antwort des Mahābhārata. Wer sich auf das Alter berufe, der müsse auch den Frauenraub gelten lassen; denn auch Raub sei vor Alters geübt worden, und doch werde er jetzt als unwürdig verworfen. Wenn also (46, 22) das Alter keine Legitimität dem rākshasa verleihe, so könne es auch keine Erlaubtheit für āsura begründen.

Weiterhin ist Menschenhandel überhaupt verboten.

anyo 'py atha na vikreyo manushyaḥ kim punaḥ prajāḥ |

Man erinnere sich an Bhīshma's scharfen Ausdruck, dass bei einer Kaufehe das Mädchen auf gleiche Stufe mit dem Vieh gestellt werde. Das Geld, welches im çulka erworben wird, ist ein ungerechter Besitz.

adharmamūlair hi dhanais tair na dharmo 'tha kaçcana | 23.

Der höhere religiöse Zweck der Ehe: Gemeinsamkeit des religiösen Verdienstes, wird in āsura nicht erreicht.

Man sieht, wie der Diaskeuast darauf ausgeht, alle Gründe zusammenzustellen, welche die Verwerflichkeit des çulka zeigen. Gleichzeitig aber wendet er sich gegen jene, welche die Erlaubtheit durch den Hinweis auf die Rishi-Ehe rechtfertigen möchten.

Nicht mit Unrecht nennen die Vertheidiger des āsura jenes gomithunam einen verschleierten Kaufpreis. Und die Rechtsgeschichte muss ihnen beipflichten. Denn in diesem gomithunam hat sich der alte Brauch des Brautkaufes in jener Form erhalten, wie er den damaligen wirthschaftlichen Verhältnissen entsprach. Der Kaufpreis bestand nicht in Geld, sondern in dem, was in den ältesten Zeiten Geldes- und Tauschwerth hatte. Der Bräutigam begleitete seine Werbung mit einem Angebot an Vieh. Die alten aus der vedischen Literatur überlieferten Sprüche bezeugen das deutlich. Zahlung in Vieh war ja das älteste Mittel des geschäftlichen Verkehrs (vgl. got. faihu [Vieh = Geld] pecunia). Eine solche Form des Handels blieb nun allerdings mehr Tausch als Kauf. Die Tochter wird als Besitzthum des

Vaters behandelt und gegen eine nach Uebereinkunft bestimmte Anzahl Stück Vieh eingetauscht. Daraus erklärt sich die wegwerfende Ausdrucksweise Kṛishṇa's.

Allein mit dem Auftreten eines metallischen Werthmessers, des Geldes, ging der Tausch in Kauf über, und ohne dass die aus ältester Zeit stammende Brautwerbung durch Tausch verdrängt wurde, entwickelte sich die Ehe durch Kauf. Die Ehe der Ṛishi blieb bestehen, das Tauschmittel wurde Geschenk (arhaṇam), ein Symbol der moralischen Werthschätzung. Dem Ehrenpreis (arhaṇam) tritt der Kaufpreis (çulka) gegenüber. Es scheint nun, dass einige dem Vorwurf, gomithunam sei çulka, mit der Antwort begegneten, gomithunam sei nur eine Kleinigkeit, die als Kaufpreis in keinem Verhältniss zum Kaufobjekt stehe. Bei çulka hingegen handle es sich um ein Aequivalent. Daraut spielt Mbh. XIII 45, 20 = Manu III 53 an.

»Einige nennen das gomithunam bei ārsha Kaufpreis, aber fälschlich. Ob gross, ob klein, dies ändert nichts an der Natur des Kaufes; einzig entscheidend ist die Frage, ob gomithunam wirklich çulka?« Wäre dies der Fall, dann würde gomithunam ebenso verwerflich sein, wie das Geld bei āsura; aber das Paar Zugthiere gilt nicht als Kaufpreis, und darum ist ārsha keine Kaufehe.

Unsere Erklärung findet eine überraschende Stütze in Āp. II 13, 12. Das sūtra bestimmt, es solle dem Vater der Braut ein dānaṃ kāmyam gegegeben werden; dieses dānam solle bestehen in Zugthieren und in einem Wagen, also in Geschenken, wie sie in den Liedern des Ṛig-veda gang und gäbe sind. Zur Begründung wird ein vedischer Spruch citiert »Hundert Kühe und einen Wagen soll er geben«. Nun aber sagt man, der Handel mit seinen eigenen Kindern sei unstatthaft. Darauf antwortet Āpastamba. Richtig sei allerdings, dass der krayadharmo 'patasya verboten (vergl. Mah. XIII 45, 23 na vikreyo manushyaḥ kim punaḥ prajāḥ). Kauf ist nicht zulässig. Aber, erwidert der kluge sūtrakāra, das Wort kraya könne auf gomithunam nur im metaphorischen Sinne bezogen werden. Verschieden vom Kaufpreis bleibe das Hochzeitsgeschenk, das gegeben werde. Also schon zu Āpastamba's Zeit wurde darüber gestritten, warum gomithunam nicht ebenso gut çulka sein könne. Auch Vas. (I 36—39) führt das vedische Citat an, das sich Çānkh. Gṛihyasūtra I 14, Pār. Gṛih. sūt. I 8, 18 findet, lehnt aber ebenso entschieden die Conclusio jener ab, welche aus diesem vedischen Spruch die Erlaubtheit des Kaufes beweisen. Im Gegentheil, Vas. beruft sich auf eine Stelle aus dem cāturmāsyakāṇḍa: »Diejenige, welche von dem Gatten gekauft wird, sündigt; sie verbindet sich mit einem Fremden«. Ganz ähnlich äussert sich Mbh. XIII 44, 44: »Eines anderen Frau wird die Jungfrau nicht durch Kauf und çulka«. Allein so sehr sich schon die ältesten

Lehrer gegen die Vermischung von ārsha und āsura sträuben, so bleibt die innere Zusammengehörigkeit beider doch bestehen.

In dem nun folgenden Verse wird der Bedeutung von çulka »Kaufpreis« diejenige der Mitgift gegenübergestellt. Und in dieser Bedeutung darf çulka gefordert werden. Aber damit er diesen Charakter erhalte, ist es durchaus nothwendig, dass die Verwandten nichts für sich behalten, sondern Alles an das Mädchen abgeben als Ehrengabe (arhaṇam). »Wenn die Verwandten nichts für sich behalten, so ist dies kein Kauf; es bleibt ein Ehrengeschenk, welches durchaus zulässig ist.« Nun fügt Mahābhārata noch den Satz hinzu, der sich bei Manu nicht findet. »Alles soll der Tochter übergeben werden, und zwar ohne Vorbehalt.«

sarvaṃ ca pratideyaṃ syāt kanyāyai tad açeshataḥ. | XIII 46, 2.

In dem Kaufpreis für die Tochter liegen die Anfänge der Mitgift. Der Vater verlangt für seine Tochter eine gewisse Summe; einen Theil dieses Kaufpreises oder das Ganze erhält die letztere zu ihrer Ausstattung. Einer späteren Zeit gehört es schon an, dass der Vater, oder im Falle derselbe nicht mehr lebte, die Angehörigen eines Mädchens diesem zur Verheirathung eine Mitgift aussetzten. Arhaṇam ist die Brautgabe, welche vom Vater der Tochter, oder vom ältesten Bruder der Schwester als Mitgift gegeben wurde. Im Falle der Scheidung oder des Todes hatte das nächste Anrecht auf dieses Frauengut der ursprüngliche Geber. In dieser doppelten Bedeutung von çulka als Kaufpreis und Mitgift, welche hier zusammentreffen, spiegelt sich die älteste Geschichte des Frauengutes, der allmälige Uebergang von Kaufpreis zu Mitgift wieder.

Aber während die smṛiti einerseits den Kauf auf das nachdrücklichste verwerfen, geben sie auf der anderen Seite eine Reihe von Vorschriften, welche deutlich zeigen, wie ausgebreitet die Gewohnheit war. Der theoretische Aufbau des Rechtes liegt im Kampfe mit der geltenden Praxis. Die eingewurzelte Sitte ist mächtiger als die spekulative Doktrin. Recht deutlich tritt dies in dem Widerspruch hervor, dessen sich Manu schuldig macht. In III 25 verwirft er āsura; dagegen VIII 204 gestattet er ausdrücklich, dass selbst nach erlegtem Kaufpreis der Kauf noch rückgängig gemacht werden könne, wenn eine andere empfehlenswerthere um den gleichen Preis angeboten wird. Ferner bespricht IX 97 den Fall, dass der çulkada stirbt. Alsdann soll der Bruder des Verstorbenen die Jungfrau nehmen, jedoch nur mit Zustimmung der letzteren. Aber in çl. 98 wird selbst dem çūdra ein çulka als Kaufpreis verboten, obschon nach anderen Rechtsquellen gerade āsura die dem Çudra und Vaiçya eigenthümliche Rechtsform ist. Vasishṭha nennt sie die Ehe der breiten Volksmassen: mānusha, wie er von einem kshātra

spricht, und Mān. Gṛih. sūt. kennt sogar neben brāhma blos çaulka. Ganz treffend sagt Buehler zu VIII 204: »This rule is rather astonishing . . . . in spite of all directions to the contrary, wives were purchased in ancient India as frequently as in our days.«

Ganz dieselbe Erscheinung nun begegnet uns im Mahābhārata. Fast in demselben Athemzuge verwirft der Diaskeuast den Gebrauch theoretisch und bestätigt ihn praktisch. Er behandelt çulka im Zusammenhange mit der Frage nach der Unauflöslichkeit des Ehecontractes. Kann nach erlegtem çulka der Contract noch rückgängig gemacht werden? In der eingehenden Behandlung des Gegenstandes liegt uns ein charakteristisches Beispiel jener populären Rechtsbelehrung vor, welche von Mahābhārata erstrebt wird.

Zweites Kapitel.

Lösbarkeit des Ehecontractes.

I. Die Rechtswirkungen des Kaufpreises.

Mahābhārata unterscheidet in dem Eheritus zwei Stadien. Das erste schliesst mit dem feierlichen pradānam durch den Vater ab, das zweite mit dem siebenten Schritt. Das pradānam »Uebergabe« ist jener Rechtsakt, durch welchen der Vater die vollherrliche Gewalt über die Tochter auf den Bräutigam überträgt, durch welchen also die Braut ganz unter die Herrschaft des Bräutigams gestellt wird. Nun sagt Mahābhārata: Nach dem pradānam kann die Ehe unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht mehr umgestossen werden; pradānam ist ein bindender Vertrag für alle Zukunft, einen einzigen Fall ausgenommen. Dieser Fall tritt dann ein, wenn später eines der in den çāstra verzeichneten Hindernisse entdeckt wird, das von vornherein die Verlobung nicht gestattet hätte. Unter solchen Umständen ist das Verlöbniss noch lösbar. Nach Ueberschreitung des zweiten Stadiums jedoch, nach der Ceremonie der sieben Schritte, ist auch dies nicht mehr möglich. So der wesentliche Inhalt von Mbh. XIII 44, 19 sq.

Zwei Dinge müssen also auseinander gehalten werden, erstens der Rechtsakt, durch welchen das svāmyam, die Herrschaft, auf den Bräutigam übergeht, zweitens die abschliessende religiöse Ceremonie, welche der Ehe ihre unzerstörbare Festigkeit gibt. Ganz dieselbe Lehre wird von Manu vorgetragen. Die Thatsache, dass die Unterscheidung dieses doppelten Momentes und die Erörterung über die juridische Bedeutung desselben sich nur in diesen beiden çāstra findet, weist wieder auf die enge Verwandschaft zwischen den beiderseitigen Quellen hin.

Mānu behandelt den Gegenstand an zwei Stellen V 151, 152; IX 93. In V 147—149 wird der altindische Rechtssatz vorgeführt, dass die Frau niemals frei ist. Als Kind steht sie unter der Gewalt des Vaters, als Frau unter der ihres Gatten, als Wittwe unter ihren Söhnen. Niemals darf sie sich von Vater, Gatten oder Sohn unabhängig machen. In der Verwaltung des Hauses soll sie Treue und Geschicklichkeit bewähren. Vor allem aber schuldet sie Gehorsam und vollständige Unterwürfigkeit ihrem Gatten als dem svāmī »Herr« nach erfolgter Uebergabe. Daran knüpft sich nun die Frage, wann der Moment des neuen svāmyam eintritt. Dies beantwortet çl. 152. Mannigfach seien die bei der Verlobung gebräuchlichen Ceremonien. Doch das Entscheidende liege zunächst im pradānam.

pradānaṃ svāmyakaraṇam.

Wer nach dem pradānam die Tochter einem andern gibt (dattvā punaḥ prayacchan IX 71) ladet ein purushānṛitam auf sich. Hier setzt nun Mahābhārata ein und fragt, ob çulka ähnlich dem pradānam eine absolute Festigkeit bewirke (nishṭhākaram = svāmyakaraṇam). Nishṭhākara Festigkeit bewirkend ist der technische Ausdruck für jene absolute Giltigkeit, welche keine Aenderung mehr zulässt (vgl. Man. VIII 227 nishṭhā und weiter unten).

Yudhishṭhira legt Bhīshma den Fall vor, in dem fünf Bewerber auftreten. Der erste hat den Kaufpreis thatsächlich erlegt (çulkam anyena dattaṃ syād); der zweite verspricht die Tochter zu geben (dadanī 'ty āha cā 'paraḥ); der dritte entführt sie (balād anyaḥ); der vierte stellt grossen Reichthum in Aussicht (dhanam anyaḥ pradarçayet); der fünfte hat die Ceremonie der Handergreifung vorgenommen (pāṇigrahītā cā 'nyaḥ). Wer hat Anspruch auf das Weib?

In der Antwort bleiben der zweite, dritte, vierte Fall fast unberücksichtigt, und es stehen sich çulkada und pāṇigrahītā gegenüber: Wessen Recht ist das stärkere? Bhīshma leitet die Antwort mit dem Satze ein, dass ein unter Mantrasprüchen getroffenes Uebereinkommen nicht rückgängig gemacht werden kann. Die Uebertretung eines Contractes, der mit Mantrasprüchen bekräftigt wird (mantravan mantritam) ist Lüge (mṛishāvādas). Daher sagt der Commentar, die Verlobung werde absolut, wenn die Verwandten mit den entsprechenden Ceremonien die Tochter übergeben. Alle hingegen, welche zu einem verletzten Ehecontract (mṛishokte) in Beziehung stehen, laden die Schuld einer Lüge auf sich und müssen eine Busse übernehmen (daṇḍam arhanti), das Mädchen, die ṛitvijas, der Lehrer, Schüler, der upādhyāya, kurz alle die gegenwärtig waren. Andere aber sprechen dieselben frei von Schuld, nämlich in der Voraussetzung, dass ein rechtskräftiger Grund der Auflösung vorlag. Denn Manu billige nicht das Zusammenwohnen mit einem Bräutigam, zu dem die Braut keine Zuneigung besitze: eine Ansicht, die bei Manu jedenfalls keine

Bestätigung findet. Die folgenden çloka erörtern weiterhin die rechtskräftige Wirksamkeit der Mantra beim Abschluss eines Vertrages. Uebergabe oder Kauf (yāṃ ca prayacchanti yāṃ ca krīṇanti) sollen unter Mantra und Opfer abgeschlossen werden, sobald die Zustimmung der Verwandten vorliegt. Wenn die Mantra eine wirkliche Uebergabe, sei es durch pradānam, sei es durch çulka begleitet, dann und nur dann haben sie absolute Giltigkeit (tathā siddhyanti te mantrāḥ). Wenn diese Ceremonie aber der actuellen Uebergabe vorgreift, so haben sie jene entscheidende Bedeutung noch nicht (nā 'dattāyāḥ kathaṃcana). Aus Bhīshma's Antwort sehen wir zunächst, dass sowohl pradānam als çulka die oberherrliche Gewalt übertragen (vgl. brāhma und çaulka). Aber die absolute Rechtskräftigkeit ist erstens an die Zustimmung der Verwandten (bandhubhiḥ samanujñāte) geknüpft, zweitens an eine unter Mantra und Homa erfolgende actuelle Uebergabe.

Der zwischen den beiderseitigen Verwandten abgeschlossene Vertrag ist zwar bindend; fester jedoch ist der Vertrag, welcher zwischen Bräutigam und Braut mit Mantra abgeschlossen wird (mantrasamayo bhāryāpatyor mithaḥ kṛitaḥ, tam evā 'hur garīyāṃsam). Durch die Erlaubniss der Verwandten wird bewirkt, dass dem Bräutigam von Menschen die Frau geschenkt wird. Durch die Mantra im Angesichte des Opfers ist die Frau eine von den Göttern geschenkte (devadattā). Daher übernimmt der Bräutigam eine Verpflichtung vor den Göttern und vor den Menschen (daivī, mānushī vāk), und er möge sich hüten, durch Verletzung der übernommenen Pflicht eine Lüge gegen die Götter und die Menschen auf sich zu laden.

Die bisherige Erörterung hob die Bedeutung von Mantra gleichmässig für den prayacchan und krīṇan hervor. Nun fragt Yudhishṭhira weiter: Ist es erlaubt, die Kaufsumme für ein Mädchen zurückzugeben, wenn nach abgeschlossenem Kaufvertrag ein besserer Bewerber kommt, oder macht man sich dann der Lüge schuldig (kanyāyām prāptaçulkāyām)? Eine Sünde lasse sich ja nach keiner Seite hin vermeiden (tasminn ubhayato doshe). Es handle sich nur darum, was besser sei (kurvañ chreyaḥ). Das scheint ihm die schwierigste aller Rechtsfragen (sarvadharmāṇāṃ dharmaç cintyatamaḥ). Darauf antwortet Bhīshma: »Diejenigen, welche çulka geben, gehen nicht von der Voraussetzung aus, dass çulka absolute Festigkeit verleihe (na eva çulkaṃ nishṭhākaraṃ jñātvā). Diejenigen, welche ihm zugethan, übergeben nicht die Braut (na çulkaparā dadati), sondern verkaufen sie. Verschieden aber vom Kaufpreis ist jener çulka, welchen Verwandte gleichsam als Ersatz für den Mangel gewisser Eigenschaften verlangen. Es kann nämlich der Fall eintreten, dass dem Freier gewisse Fehler anhaften, welche eine Ehe zwar nicht ungiltig, aber unerlaubt machen; alsdann können reiche Geschenke den Defekt ausgleichen (anyair guṇair upetaṃ tu çulkaṃ yācanti bāndhavāḥ). Wenn die

Verwandten die Tochter übergeben mit den Worten: Statte sie aus, dann magst du sie heimführen (alaṃkṛitvā vahasva), so ist das kein çulka, kein Kauf (na çulkaṃ vikrayo na saḥ). Uraltes Recht sei es, eine Tochter nach Empfang einer freiwilligen Gabe zu schenken.

pratigṛihya bhaved deyam esha dharmaḥ sanātanah |

Man beachte, wie scharf hier der Verfasser çulka in der Bedeutung von Kaufpreis und Mitgift unterscheidet, ganz wie schon in alter Zeit Apastamba das danaṃ kamyam von kraya ausschliesst. Weder Kaufpreis noch ein Versprechen haben absolut bindende Kraft. Redensarten, wie: ich werde ihm die Tochter übergeben, ich werde sie niemals schenken, ich werde sie unbedingt geben, sind so gut wie nicht gesagt (na bhāshitam = anuktavad) haben keine absolut verbindende Kraft, und deswegen pflegt man noch zu unterhandeln über den Pakt, bis zur dexterarum junctio (āgrahaṇāt pāṇayor yācayanti parasparam). Dies wird dann weiterhin bestätigt durch den alten Rechtsgebrauch, ein Verlöbniss rückgängig zu machen, wenn sich später Fehler und Gebrechen bei dem angelobten Bräutigam herausstellen. Manu gestattet, den Kaufcontract oder das pradānam aufzuheben, wenn der Bräutigam nicht den Anforderungen des Rechts entspricht. Mahabhārata führt dies auf einen besonderen Gnadenbeweis zurück, welcher den Mädchen von den Marut zugestanden wurde (kanyāvaraḥ) und beruft sich auf ein altes Wort der Ṛishi: nā 'nishtāya pradātavyā kanyā.

Die enge Verwandtschaft zwischen Mahābhārata und Manu tritt in diesem Zugeständniss wiederum scharf hervor, aber auch die Eigenart des Diaskeuasten, der in ganz freier und selbständiger Weise den Satz popularisiert. Von neuem betont Bhīshma, dass çulka nicht entscheidend: nishṭhākara sein könne, weist auf die vielen Fehler hin, welche dem Kauf und Verkauf anhaften (samīkshya ca bahūn doshān . . . pāṇayoḥ) und bestätigt seine Ansicht von der Mangelhaftigkeit des Kaufcontractes durch folgende Erzählung. Er habe bei der Besiegung des Königs von Kāçi zwei Mädchen für Vicitravīrya entführt. Die eine war schon Braut durch dexterarum junctio, die andere war verlobt auf Grund einer Kaufsumme (gṛihītapāṇir ekā . . . prāptaçulkā parā). König Vālhīka entschied, dass die gṛihītapāṇiḥ freizugeben, die andere hingegen, weil blos prāptaçulkā, noch disponibel sei. Mit dieser Entscheidung, welche absolute Festigkeit nur dem pāṇigrahaṇam, nicht dem çulka beilegte, keineswegs beruhigt, wandte sich Bhīshma in erneuerter Frage an den König. Darauf erwidert Vālhīka: wenn nach eurer Ansicht çulka und nicht pāṇigrahaṇam das Massgebende ist (çulkato nishṭhā na pāṇigrahaṇāt), dann darf der Vater, welcher den Kaufpreis annahm (prāptaçulka), zu einer anderen Verlobung schreiten; das aber sei nicht die entscheidende und von der Schrift

überlieferte Rechtsnorm (pramāṇaṃ vākyataḥ smṛitam). Mit anderen Worten: nicht çulka ist nishṭhā (Grundlage) oder pramāṇam (Norm). Und das Versprechen oder Gelöbniss derjenigen, welche çulka und nicht pāṇigrahaṇa als entscheidend gelten lassen (yeshāṃ vai çulkato nishṭhā na pāṇigrahaṇāt tathā) ist bei dem Verlobungscontract in keiner Weise zuverlässig (prasiddham bhāshitaṃ dāne nai 'shām pratyāyakam punaḥ). Weil sie eben das Ganze als blossen Kaufcontract betrachten, deswegen glauben sie sich auch berechtigt, einen solchen Kaufcontract aufzulösen, wenn es ihnen beliebt. »Diejenigen, welche çulka als Kaufpreis fassen, sind nicht Kenner des Rechts.«

ye manyante krayaṃ çulkam na te dharmavido narāḥ. |

Und deswegen soll man an einen solchen seine Tochter nicht verheirathen. Mahābhārata betont also, dass die Idee der Ehe als eines Kaufes die Festigkeit und den Charakter der Unauflöslichkeit gefährde. Was man als Handelsgeschäft betrachtet, das nutzt man auch in diesem Sinne aus und wendet die Principien des Kaufcontractes darauf an. Beleuchtet wird das durch Manu VIII 227, eine Stelle, welche āsura und çulka einfach als besondere Species des Kaufes und Verkaufes gemeinschaftlich mit den anderen Contracten behandelt. Daher ist çulka als nishṭhā lubdhānām pāpacetasām auf das Entschiedenste zu verwerfen.

Eine andere Frage, die auch von Manu behandelt wird, bezieht sich auf den Fall, dass der çulkada stirbt. Kann dann ein anderer die Hand der praptaçulkā ergreifen? Manu antwortet in dem schon oben erwähnten Rechtsspruch, welcher dem jüngeren Bruder ein Anrecht auf die an den älteren Bruder »verkaufte«, gibt. Mahābhārata aber legt keine Verpflichtung dem Vater der Braut auf, die Tochter dem jüngeren Bruder zu überlassen; oberstes Gesetz sei: yatre 'shṭaṃ tatra deyā syād. Das gelte bei Lebzeiten des Bräutigams, um wie vielmehr nach seinem Tode. Mit andern Worten: Der Vater ist trotz des empfangenen Preises an den jüngeren Bruder des Verstorbenen nicht gebunden. Andererseits ist es dem Mädchen frei gestellt, den jüngeren Bruder des Bräutigams zu nehmen oder im Wittwenstande zu beharren.

devaram praviçet kanyā tapyed vā 'pi tapaḥ punaḥ. |

Daran schliesst sich die Bestimmung, dass das entscheidende Moment der Unauflöslichkeit im siebenten Schritte liege, dass also bis dahin der Kaufcontract rescindibel sei. Wir übergehen einstweilen die Stelle, um noch einen andern auf çulka bezüglichen Rechtsfall dem Zusammenhang einzugliedern. Es kann nämlich auch der Fall eintreten, dass der Bräutigam einer durch çulka erworbenen Braut plötzlich verschwindet:

kanyāyāḥ prāptaçulkāyāḥ patiç ced nā 'sti kaçcana. |

Man beachte, wie der Diaskeuast dem dharmarāja gerade diejenigen

Rechtsfälle zur Besprechung nahe legt, welche am meisten in der Wirklichkeit praktische Bedeutung erlangten. Bhīshma antwortet: Ist es die Tochter eines reichen und kinderlosen Vaters, so soll sie vom Vater unterhalten werden. So lange der Vater den Kaufpreis an die Verwandten nicht zurückerstattet, gehört die gekaufte Tochter dem çulkada.

atha ced nā 'harec chulkaṃ krītā çulkapradasya sā |

Sie soll ihm Nachkommenschaft erwecken gemäss den im Rechte niedergelegten Vorschriften, d. h. durch Stellvertretung (niyoga). Niemand aber darf sie unter Mantra-Sprüchen zur Ehe nehmen. Bhīshma schützt also die Rechtsansprüche des çulkada in so weitgehendem Umfang, dass die Gekaufte ihm, und nur ihm einen Sohn schenken kann.

So werden die Rechtswirkungen des erlegten Kaufpreises nach allen Seiten hin erörtert; einerseits hindert çulka nicht, späterhin eine andere Gattin zu nehmen, andererseits aber erwirbt der çulkada einen wirklichen Rechtsanspruch, der ihm selbst in der Abwesenheit (patiç ced nā 'sti) gesichert bleibt. Eine absolute Festigkeit bedingt dies noch nicht. Diese tritt erst bei der Ceremonie der Handergreifung in dem siebenten Schritte ein. Hier decken sich Mahābhārata und Manu wieder in sehr charakteristischer Weise.

II. Die Ceremonie der sieben Schritte.

1. Bedeutung der sieben Schritte.

Wie wir sahen, lehrt Manu IX 71, dass nach dem pradānam als svāmyakaraṇam jede Rückgängigmachung ausgeschlossen wird; IX 72 nimmt den Fall aus, dass nach dem pradānam ein Ehehinderniss entdeckt wird. Aber auch hier wird das unmöglich, sobald die Mantra bei der Ceremonie der Handergreifung gesprochen sind und der siebente Schritt erfolgt ist (Manu VIII 227)

pāṇigrahaṇikā mantrā niyataṃ dāralakshaṇam |
teshāṃ nishṭhā tu vijñeyā vidvadbhiḥ saptame pade ||

Der çloka lehrt, dass jene Mantra, welche bei der dexterarum junctio gesprochen werden, das unbedingte Merkmal für den Abschluss der Ehe bilden (niyataṃ dāralakshaṇam); aber ihre absolut festigende Kraft (nishṭhā) erhalten die Mantra erst im siebenten Schritte (saptame pade). Es wird nun von den meisten smṛitikāra die Bedeutung des sāptapadam hervorgehoben; aber diese scharfe juristische Auseinanderhaltung und Scheidung von relativer und absoluter Festigkeit ist eine Eigenthümlichkeit Manu's und des Mahābhārata. Zwei Parallelen bietet das Epos zu Manu VIII 227, die eine weniger wörtlich, aber enge verwandt mit XIII 44, 55, die zweite in nahezu wörtlicher

Uebereinstimmung VII 55, 16. Letztere Stelle ist um so interessanter, als sie die Grundidee jener schon (S. 118) behandelten Episode bildet:

pāṇigrahaṇamantrāç ca prathitaṃ varalakshaṇam |
na tv eshāṃ niçcitā nishṭhā nishṭhā saptapadī smṛitā ||

Der çloka hat einige Veränderungen erhalten im Anschluss an den vorausgehenden Satz. Nārada will sagen, dass es viele Anzeichen für die Verlobung gäbe:

manovāgbuddhisambhāshā dattā co 'dakapūrvakam |

Dazu gehören auch die pāṇigrahaṇamantrās; aber unbedingt entscheidend sind auch sie nicht; entscheidend ist einzig der siebente Schritt. Der çloka des çāstra ist in dieser Episode selbständig und frei verwerthet.

prathitaṃ varalakshaṇam = niyataṃ dāralakshaṇam
niçcitā nishṭhā = nishṭhā tu vijñeyā
nishṭhā saptapadī = saptame pade.

Die Version von Mhb. VII 55 ist dadurch bemerkenswerth, dass die Bedeutung des sāptapadam viel schärfer hervortritt.

Eine Erläuterung zu dieser Stelle erhalten wir Mbh. XIII 44, 54. Es heisst dort im Anschluss an die juridische Betrachtung über çulka:

tat pāṇigrahaṇāt pūrvam antaram yatra vartate |
sarvamangalamantraṃ vai mṛishāvādas tu pātakaḥ ||.

Die Bedeutung dieses çloka, der sich kaum wörtlich übersetzen lässt, ist folgende: Alle jene glückverheissenden Mantra, welche dem pāṇigrahaṇam vorausgehen (sarvamangalamantram = Manu V 152), sind noch nicht niçcitā nishṭhā. Eine Lösung und neue Verbindung ist immerhin noch denkbar, wenn auch das freventliche Zurücktreten eine Lüge, eine Sünde ist (mṛishāvādas tu pātaka). Auch nach Manu ist es blos ein upapātaka. Nun fährt Mahābhārata im Sinne von Manu IX 72 fort:

pāṇigrahaṇamantrāṇāṃ nishṭhā syāt saptame pade |
pāṇigrahasya bhāryā syād yasya cā 'dbhiḥ pradīyate || XIII 44, 56.

Es wird hier die Theorie von den sieben Schritten bis in ihre letzten Consequenzen durchgeführt. Die festigende Kraft für die Mantra (pāṇigrahaṇamantrāṇām nishṭhā) liegt im siebenten Schritt. Erst in Verbindung mit den sieben Schritten werden die Mantra: dāralakshaṇam. Vor dem siebenten Schritt kann unter Umständen noch zurückgetreten werden; nachher ist dies unmöglich.

Zu Manu IX 72 vidhivat pratigṛihyā 'pi bemerkt der Commentator. Wenn nach dem pratigrahaṇam ein Fehler entdeckt wird, ist Lösung erlaubt; aber der siebente Schritt darf noch nicht geschehen sein. Es ist von Wichtigkeit,

dass diese Lehre, welche von den Commentatoren ausführlich entwickelt wird, an zwei ganz verschiedenen heterogenen Stellen des Mahābhārata mit ähnlicher Ausführlichkeit behandelt wird. Das weist uns auf eine Zeit, in welcher die Ausgestaltung der juridischen Begriffe weit vorangeschritten war. Aber es braucht das noch keineswegs eine späte Zeit zu sein. Denn die Ceremonie der sieben Schritte ist uralt. Im Ceremoniell der meisten Gṛihyasūtra haben sie einen festen Platz am Ende, oder nahezu am Ende der mannigfachen Ceremonien, deren Stellung sonst einen grossen Wechsel zeigt. Folgende Tabelle möge die Reihenfolge zur übersichtlichen Anschauung bringen. Wir legen die Reihenfolge bei Āpastamba zu Grunde und bezeichnen die einzelnen Ceremonien durch die Zahlen 1, 2 u. s. w.[1]).

Hiraṇyak.	1,	4,	5,	2,	6,	7,	9,	10,	12,	13,	14,			3	
Bhāradv.	1,	4,	14,	2,	5,	7,	6,	8,	10,	9,	11,	13,	12,	3	
Çānkh.	1,	4,	2,	5,	7,	6,	8,	10,	9,	11,	13,	12,		3	
Pārask.	1,	4,	2,	6,	5,	7,	9,	8,	10,	12,	11,	13,		3	
Gobhila	1,	4,	5,	6,	7,	8,	9,	9,	10,	11,	12,	13,		3,	2
Açval.	1,	4,	2,	7,	5,	6,	10,	8,	9,	13,	11,	12,		3.	

In dieser einfachen Uebersicht haben wir eine thatsächliche Bestätigung der Lehre, »dass durch die sieben Schritte das Ehebündniss seine vollständige Besiegelung erfährt«. Alle sūtrakāra rücken No. 3 an die letzte, bez. vorletzte Stelle und lassen die lange Reihe in dem siebenten Schritt ihren Abschluss finden. Also schon in sehr alter Zeit bestand die Rechtsgewohnheit:

nishṭhā syāt saptame pade.

Um so auffälliger ist es, dass Apastamba und namentlich Baudhāyana sie an den Anfang rücken. Legten diese sūtrakāra der Sitte nicht jene besiegelnde Bedeutung bei? Wir glauben eher, dass sie die nachfolgenden Ceremonien nicht mehr als wesentlichen, sondern höchstens als integrierenden Theil betrachteten, hingegen das wesentliche pāṇigrahaṇam und sāptapadam an die Spitze stellten. Es bleibt ja auch bei ihnen durchaus bestehen:

pāṇigrahasya mantrāṇāṃ nishṭhā syāt saptame pade |

Was nun die sieben Schritte selbst angeht, so sind sie das alte Symbol der unzertrennlichen Freundschaft.

---

[1]) Das Altind. Hochzeitsrituell nach dem Apastambiya-Grih. Sutra von Dr. M. Winternitz, Wien 1892, S. 18.

2. Alter der »sieben Schritte«.

Eine uralte Sitte hat sich in diesem Brauche fortgeerbt. Der Ausdruck sāptapadī begegnet uns schon Ṛigv. X 8, 4

usha usho hi vaso agram eshi
tvaṃ yamayor abhavo vibhāvā
ṛitāya sapta dadishe padāni
janayan mitram tanve svāyai.

»Denn vor jedem Morgenrothe gehst du einher; du wurdest der Erleuchter der Zwillinge. Sieben Schritte machtest du zu dem heiligen Werke hin, Mitra, die Freundschaft erzeugend für dich selber.«

Sāyaṇa bezieht die sapta dadishe padāni auf die sieben Feuerstellen der hotar (dishṇyāni). Diese Erklärung ist sehr gut vereinbar mit der Deutung auf sieben Schritte. Von sieben naheliegenden Feuerstellen (padāni) lodert das Feuer im Kreise auf; es werden in sieben Schritten die sieben Feuerstätten umwandelt, und damit ist der Rundgang abgeschlossen. Im Angesicht Agni's, an den sieben ihm geweihten Feuerstätten, wird der Freundschaftsbund beschworen durch Umwandlung der sieben Feuer. Man schritt zu den sieben Feuern, und daraus entwickelte sich der allgemeine Begriff des »Siebenschritts«. Kurz, die Ceremonie der sieben Schritte ging aus dem Brauche hervor, die Freundschaft durch Umschreiten von sieben heiligen Feuerstätten abzuschliessen. Daher wird denn auch die Ehe durch Rundgang um das Feuer abgeschlossen. So heisst es Mbh. XIII 44, 56:

anukūlām anuvaṃçām bhrātrā dattām upāgnikām |
parikramya yathānyāyam bhāryāṃ vinded dvijottama ||

Was nun die Ṛigv. Stelle betrifft, so ist es unleugbar, dass sapta padāni und mitram »Freund« in Zusammenhang stehen; oder ist es Zufall, dass an sapta padāni sich unmittelbar janayan mitram anschliesst: »Du beschrittest die sieben Feuerstellen Freundschaft erzeugend für dich selber?« Wenn die sieben Schritte im Hinblicke auf eine zu erwerbende Freundschaft gemacht wurden, dann bestand schon in vedischer Zeit zwischen Freundschaft und ihrer Besiegelung durch sieben Schritte die engste Beziehung. Von einer auf die sieben hotar vertheilten Kraft ist VIII 61, 16 die Rede

adhukshat pipyushīm isham
ūrjam saptapadīm ariḥ
sūryasya sapta raçmibhiḥ.

Die saptapadī ish ist nichts anderes als die auf die sieben Feuerstellen vertheilte Opferbutter, durch welche die sieben Feuer ihre Nahrung erhalten. Daher heisst denn auch Agni saptahotā III 29, 14; X 64, 5, oder saptaputro viçpatiḥ I 164, 1.

Vor allem aber auch saptamānushaḥ VIII 39, 8. Die Bedeutung des letzteren ist nicht recht klar. Die Beziehung von saptamānushaḥ auf die sieben hotraka scheint die nächstliegende und wahrscheinlichste. Wichtig ist, dass ein alter vedischer Ausdruck für Freundschaft sāptam lautet: açyāma tat sāptam II 19, 7. »Möchten wir seine Freundschaft erlangen.«

Der Commentar erklärt sāptam durch saptapurushasambandhi sāptapadīnaṃ sakhyam, zieht also das doppelte Moment der sapta purushās und der sapta padāni hinein; wird purusha auf hotraka, pada auf hotra bezogen, so haben wir eine Freundschaft, die vor den sieben Dienern Agni's und den sieben Feuerstätten abgeschlossen wird, oder besser gesagt, die im Angesichte des Agni saptamānushaḥ und saptahotā besiegelt wird. Die sapta hotraka und sapta hotra sind die sichtbaren Vertreter Agni's, die Zeugen des Gelöbnisses der Freundschaft. Auf diese Weise werden sāptam und sāptapadīnam schlechthin Synonyme für sakhyam; sāptam ist der späteren Sprache weniger geläufig; um so häufiger ist sāptapadīnam. Pāṇini lehrt in einem besondern sūtra V 2, 22 die Bildung von sāptapadīnam als Synonym von sakhyam (sāptapadīnam sakhyam). Siddhāntakaumudī erklärt das sūtra durch saptabhiḥ padair avāpyate sāptapadīnam. »Mit sieben Schritten wird erreicht die Freundschaft.« Eine so geschlossene Freundschaft ist eine besonders feste Freundschaft; daher erhält saptapadaḥ schlechthin die Bedeutung »treu« schon Ath. v. V 11, 10 te saptapadaḥ sakhā 'smi »dein stets treuer Freund bin ich«. Später heisst es

sakhyam sāptapadīnam bho ity āhur vibudhā janāḥ (Panc. tant II 47)

Aehnlich sagt Mbh. III 260, 35:

satāṃ sāptapadaṃ mitram āhuḥ santaḥ kulocitāḥ

Āçv. Gṛih. sūt. I 8, 1 lautet die Anrede sakhā saptapadī bhava »Freund werde mit dem siebenten Schritte«.

Die Grundlagen der übereinstimmenden Lehre von Mahābhārata und Manu reichen somit nachweislich in das höchste Alter zurück. Zwischen den Anschauungen des Mahābhārata XII und XIII und denen des Ṛigveda besteht in dieser Rechtssitte ein homogener Zusammenhang. Der heiligste Freundschaftsbund, die Ehe, wird schon in ältester Zeit durch die Handergreifung vor dem heiligen Feuer mit der begleitenden und besiegelnden Ceremonie der sieben Schritte abgeschlossen. Mit den sieben Schritten wird Agni verehrt, der als Zeuge in den sieben Feuerstätten auflodert, in den sieben hotraka sichtbar wird. Deswegen wendet sich denn auch in der früher besprochenen Stelle Mbh. I 5 der Rākshasa an Agni, den Gott der Wahrhaftigkeit, in dessen Gegenwart das Versprechen gegeben, der Schwur geleistet wird.

So stehen die hier entwickelten Rechtsanschauungen durchaus in Einklang mit den übrigen Rechtsquellen.

Zweiter Abschnitt.

Aus dem Erbrecht.

Wir haben einleitend schon darauf hingewiesen, dass aus dem Familienrechte gerade jene Sätze herausgegriffen werden, welche eine vorzüglich praktische Bedeutung erlangt hatten, während andere entweder gar nicht berücksichtigt, oder nur wie im Vorübergehen gestreift werden. Besonders charakteristisch macht sich diese Erscheinung im Erbrecht geltend.

Zwei Fragen sind es, welchen der Diaskeuast eine besondere Bedeutung beilegt, die Frage über das Vorrecht der Erstgeburt, über das Vorrecht der Kaste.

Es ist nun eine bekannte Thatsache, dass in der Lösung dieser beiden Rechtsfragen das jüngere Recht sich vom älteren weit entfernt. Bezüglich des Vorranges der Erstgeburt nehmen die sūtra und älteren metrischen smṛiti einen durchaus einheitlichen Standpunkt ein. Zwar geniesst nach ihnen der Aelteste nicht mehr jene unumschränkte Hausgewalt, welche den Anfängen der Rechtsentwickelung eigenthümlich ist; aber das jyaishṭhyam ist doch noch nicht zu einem blossen Vorrang der Ehre herabgesunken, es verbinden sich immerhin noch vermögens- und erbrechtliche Vorzüge mit der Stellung des Erstgeborenen. Im jüngeren Rechte hingegen hat das Bestreben nach gleicher Theilung unter Söhnen gleicher Kaste die vermögensrechtliche Prärogative des Erstgeborenen gänzlich hinweggefegt. Die Erstgeburt verleiht nur mehr den Ehrenvorrang eines primus inter pares. Der vaterherrlichen Gewalt ist die Stellung vollständig entkleidet.

Weiterhin hat im späteren Rechte auch der Vorrang der Kaste keine praktische Bedeutung mehr. Die jüngere Rechtsentwickelung hat die Kastenunterschiede und Gegensätze so verschärft, dass Zwischenheirath als grobes sittliches Verbrechen betrachtet wird und die grössten gesellschaftlichen Nachtheile herbeiführt. Die Gepflogenheit, solche Ehen einzugehen, wurde immer mehr zurückgedrängt; im gleichen Masse verlor auch in der Erbfolge der Vorrang der Kaste seine Bedeutung. Ganz anders das ältere Recht. Dafür liegt in den Erbbestimmungen der schlagendste Beweis vor. Allerdings wird die Heirath mit Gliedern einer andern Kaste, namentlich mit einer çūdrā, keineswegs günstig angesehen. Aber auch hier erweist sich wie bei dem Brautkauf die Wirklichkeit mächtiger als die Theorie. Sie schuf ein in den Grundzügen übereinstimmendes System der Vertheilung, welches in abstufender Folge den Söhnen ihre Quote rechtlich zusprach.

Für die Beurtheilung des Mahābhārata ist es nun wichtig, dass der Diaskeuast nicht blos diese Fragen aus der Fülle der Rechtsbestimmungen herausgreift, sondern dass er sie ganz im Sinne der sūtra und älteren smṛiti behandelt und zwar theilweise in einem Umfange, welcher selbst die entsprechenden Abschnitte bei Manu weit übertrifft. Hierin liegt sicherlich ein Beweis für die Zugehörigkeit des Mahābhārata zu einer älteren Stufe des Rechts. Nicht nur die Rechtssätze selbst gehören einer älteren Phase der Rechtsentwickelung an, sondern die Aufnahme der Rechtssätze in das Mahābhārata erfolgte zu einer Zeit, welche derjenigen der sūtra nicht allzu fern liegen kann. Der Diaskeuast erstrebt eine volksthümliche Belehrung; er greift das praktisch Wichtige heraus. Es zeigt sich in der ganzen Behandlung, dass ihm die Rechtsverhältnisse der Wirklichkeit vorschweben. Wir wollen die massgebenden Grundsätze aus diesem Abschnitte hervorheben.

Erstes Kapitel.

Vorrecht der Erstgeburt.

I. Rechte und Pflichten der Erstgeborenen in der ungetheilten Familie.

Das Rechtsleben des Mahābhārata ist natürlich, wie ich schon an anderer Stelle bemerkte, längst aus der patriarchalischen Monarchie des unumschränkt waltenden Familienhauptes herausgewachsen. Wenn auch die Gewalt des pater familias auf den Erstgeborenen übergeht und ihm Haus und Vermögen unterstellt, so haben doch die Theilansprüche der jüngeren Brüder ihre volle Geltung erlangt. Von einer unumschränkten Hausgewalt, in deren Besitz der Aelteste gelangte, weiss auch die von den sūtra vertretene Rechtsphase nichts mehr. Schon die ältesten Rechtsdenkmäler erkennen dem jüngeren Sohne ein volles und wirkliches Miteigenthumsrecht zu, das er gegebenen Falles realisieren kann. Ich erinnerte an Apast. II 6, 14, 1, wo der Grundsatz unbedingt gleicher Theilung proklamiert wird. Allein hier steht Apastamba vereinzelt, wie er auch in anderen Fragen sich von der gemeinsamen Anschauung der übrigen sūtrakāra entfernt. (Vgl. S. 87, 88.)

Selbständigkeit und Selbstberechtigung der jüngeren Glieder sind immerhin in einem Umfange erstarkt, dass sie mit Hülfe der königlichen Gewalt den älteren Bruder des Vorrechtes der Erstgeburt und seines Antheiles berauben können. Mahābhārata bestimmt XIII 105, 7 übereinstimmend mit Manu IX 213 »Wenn der älteste Bruder die jüngeren Brüder schädigt, so soll er seiner Stellung als Aeltester und seines Antheils verlustig gehen (ajyeshṭhaḥ syād abhāgaçca) und dazu noch vom König bestraft werden.«

Die späteren çāstrin haben dieser Stelle eine mildernde Deutung gegeben. Sie beschränken nämlich abhāgaḥ auf das Präcipuum. Dies könne ihm entzogen werden; der Grundantheil bleibe ungeschmälert. Diese Erklärung mag allerdings dem später vorwaltenden Gewohnheitsrecht entsprechen; sie entfernt sich aber von dem ursprünglichen Sinne des Wortlautes. Der ursprüngliche Sinn geht unzweifelhaft auf vollständige Enteignung. So hart und barbarisch dies scheinen mag, die Rechtsbestimmung steht keineswegs vereinzelt da. Apastamba kennt dem Vater das Recht zu, denjenigen seiner Söhne, welcher Geld und Gut in unerlaubter (II 14, 15) Weise verwendet, zu enterben, seines Antheils zu berauben, sollte es sich auch um den ältesten handeln (jyeshṭho 'pi tam abhāgaṃ kurvīta). Hier ist von allen Söhnen die Rede; hervorgehoben aber wird der älteste; wenn nun jeder der Söhne abhāga, d. h. seines Antheils beraubt werden kann, so wird sich abhāga unzweifelhaft auf den eigentlichen Erbantheil beziehen, so dass den Söhnen insgesammt mit Entziehung des Erbes gedroht wird. Uebereinstimmend sagt Gautama XVIII 40 »Selbst der Sohn einer Frau aus gleicher Kaste soll nicht erben, wenn er einen ungebührlichen Lebenswandel führt«. Wie oben jyeshṭho 'pi, so heisst es hier savarṇāputro 'pi. Die Fassung des Rechtssatzes ist zwar allgemeiner gehalten; doch leuchtet der Grundgedanke durch, dass ein ungebührlicher Lebenswandel Anlass der Enterbung sein kann. Vor Enterbung schützt in diesem Falle kein Vorrang des Alters oder der höheren Kaste. Dieser zum Gesetz erhobenen Sitte ist jedes Familienglied unterworfen; daher sagt Mbh. XIII 105, 10: »Alle Brüder, die einen unstatthaften Lebenswandel führen, verlieren den Anspruch auf das Erbe.« Sehr nachdrücklich wird der Gedanke der Enterbung in einem Bilde nahe gelegt. »Der Uebelthäter geht unzweifelhaft in die Hölle. Wie die Blüthe nutzlos für den Calamus, von dem sie erzeugt wird, so ist ein solches missrathenes Glied gänzlich nutzlos für die Familie, der es durch Geburt angehörte. Unehre bringt es über das Geschlecht; den Ruhm verdunkelt es« (v. 8).

Wie wenig ferner der Satz, dass der Aelteste in den ganzen Besitz eintrete, im Sinne der früheren unumschränkten Vermögensgewalt des Erstgeborenen gedeutet werden kann, ergibt sich aus der einschränkenden Bestimmung, dass der Erstgeborene sich aus dem Collectivgut keinen gesonderten Theil (yautakam) zuwenden darf, ohne eine gleiche Quote den jüngeren Brüdern zuzugestehen (Mbh. XIII 105, 10b). Der Aelteste soll kein Sondergut für sich in Anspruch nehmen, ohne den jüngeren Brüdern zugleich ihren Antheil zu gewähren. So stehen sich thatsächlich die Brüder als gleichberechtigte Theilinhaber des Familiengutes gegenüber. Das erstarkende Eigenthumsrecht entzieht dem Vater die Gewalt eines freien Verfügungsrechtes. Der gemeinsame Erwerb fliesst ferner dem Gesammtgut zu, aber der Vater besitzt nicht das Recht, zu

Gunsten des einen oder des anderen Sohnes über den Gewinn zu verfügen. Auch diesen Punkt hebt Mahābhārata in v. 12 besonders hervor. Wenn es sich um einen gemeinsamen erworbenen Gewinn von Brüdern einer »ungetheilten Familie« handelt, so darf der Vater »keine ungleiche Theilung« gegenüber den Söhnen vornehmen; d. h. der Einheit des ungetheilten Familienvermögens entspricht die Einheit des genossenschaftlichen Gewinnes. Zu letzterem stehen alle Familienglieder in dem gleichen vermögensrechtlichen Verhältniss. Wohl befindet sich der Sohn noch unter der Gewalt des Vaters. Aber was der Sohn erwirbt, erwirbt er nicht mehr dem pater familias, sondern der Familie und durch die Familie sich selbst.

Gleichzeitig bildete sich die selbständige Vermögens- und Erwerbsfähigkeit des einzelnen Familiengliedes besonders zu Gunsten jenes Sondergewinnes aus, den der Sohn unabhängig vom Familiengute erwarb. Die Wichtigkeit dieser Rechtsfrage hat der Diaskeuast nicht verkannt. »Was ein Bruder durch persönliche Bemühungen erwirbt als Frucht eigener Anstrengung auf seinen Wanderschaften, braucht er gegen seinen Willen nicht zu theilen.« Der Text berücksichtigt in erster Linie jenen Sondererwerb (svayam arjitam, svayam īhitalabdham), der durch die selbständige Thätigkeit eines Familiengliedes gewonnen wird. Schon auf einer frühen Stufe der Rechtsentwickelung bildete dieser Sondererwerb den Gegenstand eingehender Untersuchung. Die ältesten Rechtsdenkmäler weisen auch diesen Erwerb noch dem Collectivgute zu., Baudhāyana und Apastamba scheinen der Ansicht zu sein, dass ein solcher Gewinn dem Grundstock zufliessen müsse. Vasishṭha steht dem Sondergewinne schon günstiger gegenüber; denn er weist dem Erwerber einen doppelten Antheil vor den übrigen zu.

Am frühesten wurde dem Einzelnen jener Gewinn zugesprochen, welcher durch wissenschaftliche Erfolge, durch Unterricht, siegreiche Disputationen, durch Lösung schwieriger Rechtsprobleme erworben wurde. Die Strömung wirkte immer mächtiger zu Gunsten der Errungenschaften persönlicher Tüchtigkeit und erweiterte den Kreis des svayamarjita. Ihren Abschluss fand die Entwickelung in dem Rechtssatz: »Auf jeden durch persönliche Anstrengung ohne Beeinträchtigung des Familiengutes erworbenen Besitz hat der Gewinner den ersten und ausschliessenden Anspruch.« Diese Stufe nimmt das Mahābhārata ein, wenn es den oben erwähnten mit Manu IX 208 identischen Spruch aufnimmt. Es bestätigt sich auch hier unsere Wahrnehmung, dass das Mahābhārata aus dem Gebiete der erbrechtlichen Fragen diejenigen herausgreift, welche von entscheidender Bedeutung waren. Seine eigene Stellung zur Frage wird durch Wiedergabe des massgebenden alten Rechtsspruchs charakterisiert. — Eine beachtenswerthe Variante zeigt Mahābhārata in janghāçramaphalo 'dhvagaḥ für çrameṇa yad upārjitam (Manu). Die Commen-

tatoren betonen nämlich übereinstimmend, es müsse ein durch persönliche Anstrengung erworbener Gewinn sein (çramajanyakarmaṇā). Dies tritt nun schärfer in der Leseart von Mahābhārata janghāçramaphalaḥ hervor, »ein durch körperliche Anstrengung erworbener Erfolg«. Gemeint sind die im Interesse der Wissenschaft oder des Handels unternommenen Reisen, daher adhvagaḥ »was einer auf Reisen erwirbt«.

Ueberblicken wir die in diesem kleinen Abschnitt vereinigten Rechtssätze über die Stellung des Erstgeborenen, so sehen wir, wie der Diaskeuast die Grundnormen des ältesten Familien- und Erbrechtes in den gangbaren Rechtssprüchwörtern zum Ausdruck gebracht hat. Die unumschränkte patria potestas ist gebrochen. Der gṛihī kann nicht nach freiem Ermessen über das Erbgut verfügen, kann nur nach gesetzlichen Normen die Söhne enterben. Die einstige Erwerbsunfähigkeit und sklavenähnliche Stellung des Sohnes ist aufgehoben. Dem Sohne ist Vermögens- und Erwerbsfähigkeit gegeben. Es gibt kein einziges ungetheiltes Eigenthumsrecht mehr, sondern Eigenthumsrechte vieler. Daher kann der älteste Sohn wohl die wirthschaftliche Leitung des Heimwesens übernehmen und in seiner Stellung Ehrfurcht und Gehorsam verlangen; aber er ist nur Theilinhaber und verantwortlich für den aliquoten Theil der jüngeren Brüder. Wir nehmen zweitens wahr, wie in den hier zusammengestellten çloka sich diese Umwandlung selbst widerspiegelt, wie die Rechtsentwickelung, auf der einen Seite Schritt für Schritt die alte Ordnung der Familien- und Vermögenseinheit durchbrechend, den Erstgeborenen aus der vaterherrlichen Stellung in die eines Ersten unter Gleichen herabdrängt, auf der anderen Seite das ursprünglich vermögens- und erwerbsunfähige jüngere Glied mit wachsender Vermögens- und Erwerbsfähigkeit ausstattet. Wenn wir die ersten Rechtsätze jyeshṭho bhrātā pitṛisama u. s. w. mit Satzungen, wie ajyeshṭhaḥ syād abhāgaçca vergleichen, so tritt anscheinend eine gewisse Ungleichartigkeit der Rechtssätze hervor. Allein diese Gegensätze einer älteren und jüngeren Epoche gleicht das Rechtsbewusstsein des Volkes selbst aus, indem es mit dem alten Wortlaut die Gepflogenheiten eines fortgeschrittenen Rechtszustandes verbindet. Mbh. XIII 105, 16 gilt nicht mehr in dem ursprünglichen Sinne, dass der jyeshṭha der Inhaber des gesammten Familiengutes und Erwerbes ist, sondern nur mehr als Verwalter steht er in der ungetheilten Familie der wirthschaftlichen Lebens- und Erwerbsgenossenschaft vor. Der vermögensrechtliche Vorrang wird sich auf das Präcipuum beschränken. In den Vordergrund tritt der Vorrang der Ehre, und diesen betont Mahābhārata schon in hervorragender Weise, einmal durch die einleitenden çloka, welche in dem typischen Verhältnisse des guru und çishya die engen Beziehungen von jyeshṭha und kanishṭha vorbildlich darstellen, dann in den eingefügten Versen über die Rangordnung von ācārya, pitā, mātā. Dem Kreise

dieser höheren Wesen gehört auch der jyeshṭha an. Auch ihm wird in seiner Stellung eine majestas, ein gauravam, beigemessen. Gleich dem Vater hat auch er Anspruch auf obsequium und reverentia. Wie lebendig aber noch die Idee eines Vorrechts des Aeltesten im Bewusstsein der damaligen Zeit erhalten war, zeigt çl. 19, welcher der ältesten Tochter eine ähnliche Hoheit zuerkennt, wie dem ältesten Sohne.

»Die älteste Schwester soll der Mutter gleichstehen.«

Kurz voraus ging jyeshṭho bhrātā pitṛisamo; diesem pāda nun nachgebildet ist jyeshṭhā mātṛisamā cā 'pi bhaginī. Wie die majestas des Vaters auf den ältesten Sohn übergeht, so theilt sich die majestas der Mutter der ältesten Tochter mit, und es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass das Weib des Bruders (nämlich des ältesten Bruders), diese Würde einer jyeshṭhā nicht beanspruchen kann. bhrātur bhāryā na tadvat syāt. XIII 105, 19b. Mit diesem Rechtssatz steht Mahābhārata nicht nur allein da, sondern tritt in ausgesprochenen Gegensatz zu Manu IX 184b, wo nachdrücklich hervorgehoben wird: jyeshṭhatā nā 'sti hi striyāḥ. »Es besteht kein Recht der Erstgeburt für ein Weib.« Es scheint indessen, dass der Ausspruch im Mahābhārata sich zunächst blos auf einen moralischen Vorrang und eine höhere Rangstufe in der Reihe der Familienglieder bezieht, und dass dieses jyaishṭhyam der Schwester kein vermögens- und erbrechtliches »Voraus« begründet. Die Satzung Manu's aber bezieht Kullūkabhaṭṭa ausdrücklich auf das Präcipuum: uddhāravishaye jyeshṭhatā nā 'daraṇīyā.

II. Das Vorrecht der Erstgeburt bei der Theilung.

Die vorausgehende Darstellung beschäftigte sich mit den Vorrechten der Erstgeburt in der ungetheilten Familie. Welche Vorrechte aber geniesst dieselbe bei der Theilung? Wir sahen einleitend, dass die älteste Sitte dem Vater ein freies und unumschränktes Verfügungsrecht zugestand. Auch in der von den ältesten smṛitikāra vertretenen Periode konnte der Vater die Theilung vornehmen. Das war eine Ausübung der patria potestas, die in dieser Hinsicht von den beschränkenden Bestimmungen freigeblieben. Aber der Vater vertheilte unter Mitbesitzer, und in der Zuwendung der aliquoten Theile war er an das neuere Recht gebunden, dessen Grundsatz lautet: »Der Vater soll nicht zu ungleichen Theilen den Besitz unter seine Söhne theilen.« Mbh. XIII 105, 12b.

Hier wird allerdings in nackten Worten das Princip absolut gleicher Theilung ausgesprochen; aber es muss dies mit jener Einschränkung verstanden werden, welche die ältere Smṛitiperiode zu Gunsten des Erstgeborenen aufrecht erhält. Diese Einschränkung besteht in dem »Voraus«, welches der

Erstgeborene beanspruchen kann. Dieses Präcipuum also und der nicht unbedeutende Umfang desselben in der alten Zeit begründet eine thatsächlich ungleiche Theilung. Allerdings muss zugestanden werden, dass es schon in sehr früher Zeit Rechtslehrer gab, welche das Princip des gleichen Interesses und Anspruchs aller Glieder am Familiengute so scharf durchführten, dass sie auch das Präcipuum nicht gelten liessen. Zu diesen zählt Apastamba. An die Spitze seines Abschnittes stellt er den Satz, dass der Vater in gleichen Quoten das Erbgut unter seine Söhne vertheilen soll. Er führt zwar die Ansicht an, der zu Folge der älteste allein das Erbe übernimmt, er erwähnt auch die Gewohnheit einzelner Gegenden, dem ältesten ein Voraus zuzugestehen. Aber das Alles verwirft er mit dem sūtra, dass die Bevorzugung des Aeltesten von den çāstra verboten werde, und bemüht sich, den ihm entgegenstehenden Ausspruch der çruti mit den Grundsätzen der Schriftexegese zu entkräften. Für Āpastamba ergibt sich die Schlussfolgerung: Alle tugendhaften Söhne erben zu gleichen Theilen.

Nichtsdestoweniger erwies sich in der älteren Zeit praktisch das Princip ungleicher Theilung noch kräftiger. Dafür legen die höchst alterthümlichen Systeme Zeugniss ab, in welchen das »Voraus« der Altersstufe entsprechend bestimmt wird, XIII 47 sq. Das Mahābhārata leitet zwar seinen Exkurs mit dem Satze ein, dass Söhne einer Frau aus gleicher Kaste zu gleichen Theilen erben, betont aber sofort das Vorrecht des Erstgeborenen auf einen ganz vorzüglichen Antheil. Im Zusammenhang lautet die Stelle: »Für Söhne einer Frau aus gleicher Kaste besteht innerhalb aller Kasten unterschiedslos gleiche Theilung. Der jyeshṭha jedoch soll einen ganz vorzüglichen Antheil erhalten. Diese Erbfolge o Sohn der Pṛithā wurde vor Zeiten von Svayambhū gegeben. Für die Söhne aus ungleicher Kaste ist ein anderer Unterschied massgebend, jener nämlich, der hervorgeht aus dem relativen Vorzug der Ehe; jede vorausgehende Ehe überragt die folgende. Auch unter den Söhnen einer Frau von gleicher Kaste erhält der älteste den besten Theil, der Sohn von mittlerem Alter den nächst guten, der jüngste Sohn den letzten Theil. Auf diese Weise geniesst in allen Kasten der ebenbürtige Sohn den Vorzug.« XIII 47, 57—59.

Der erste Satz lehnt sich an die unmittelbar vorausgehende Bestimmung an, dass alle von einer Çūdrā geborenen Söhne zu gleichen Theilen erben, wären es ihrer auch hundert (samabhāgāç ca putrāḥ syuḥ). Für die Çūdrāsöhne gilt absolute gleiche Theilung. Dies, so fährt Mahābhārata fort, ist nicht in gleichem Masse bei den anderen Kasten der Fall. Allerdings gilt auch hier allgemein der Grundsatz: Söhne von Frauen aus gleicher Kaste erhalten gleiche Theile, aber doch nicht in dem rigorosen Sinne. Dem Erstgeborenen steht ein Voranspruch auf einen besonderen Theil zu. Mahābhārata

betont also einerseits ebenso scharf, wie Apastamba, den Grundsatz gleicher Theilung. An zwei Stellen 47, 56b und 47, 16 wird dies besonders hervorgehoben. Letztere Stelle lautet:

savarṇāsu tu jātānāṃ samān bhāgān prakalpayet |

Andererseits aber wird dieses »samabhāga« wieder sehr beschränkt durch die nachdrückliche Art, in welcher die Vorrechte des jyaishṭhyam geltend gemacht werden: »Dem Aeltesten soll ein besonderer ganz vorzüglicher Theil zufallen (ekāṃço yaḥ pradhānataḥ).« XIII 47, 58. »Unter den Söhnen einer Frau aus gleicher Kaste erhält der älteste den besten Antheil, der mittlere Sohn einen mittelmässigen, der jüngste den kleinsten.« XIII 47, 60. Die Lehre des Mahābhārata deckt sich im Wesentlichen mit der Lehre Manu's. Beide Rechtsquellen stimmen zunächst darin überein, dass sie dem jyeshṭha einen ganz ausgezeichneten Antheil vor allen übrigen zuerkennen. Man vergleiche mit Mbh. XIII 47, 58 bhāgo jyeshṭhaḥ ekāṃço yaḥ pradhānataḥ die gleich ausdrucksvolle Form bei Manu IX 114. »Von allen Gütern soll der Aelteste das Beste nehmen (agryam agrajaḥ) und ein besonders vorzügliches Erbstück (yac ca sātiçayaṃ kiṃcit), dazu das Beste von zehn Hausthieren.«

Mahābhārata und Manu begegnen sich ferner in der abstufenden Vertheilung nach besten, mittelmässigen, kleinsten Stücken, entsprechend der übereinstimmenden Unterscheidung der Söhne in drei Gruppen: jyeshṭha, madhyama, kanishṭha. (Manu IX 113 = Mbh. XIII 47, 60). Während nun Manu IX 112 diesen Antheil genauer umgrenzt und die Vorausquote zu einem Zwanzigstel, Vierzigstel, Achtzigstel präcisiert, beschränkt sich Mahābhārata auf Angabe der leitenden Norm, als bleibe die nähere Bestimmung den Distriktgewohnheiten überlassen. Auch darin unterscheiden sich beide, dass Mahābhārata nur im Allgemeinen das Vorrecht eines ausgezeichneten Antheiles betont, Manu hingegen neben einem vorzüglichen Stück fahrender Habe ein Zwanzigstel des Gesammtbesitzes und das beste Stück Vieh von zehn geltend macht. Allein das wichtigste Ergebniss liegt in der vorwaltenden Begünstigung des jyeshṭha und in der Befürwortung ungleicher Theile. Wenn daher Mahābhārata an anderen Stellen nichtsdestoweniger von einer gleichen Theilung spricht, so muss dies im Sinne von Manu IX 116a verstanden werden.» Nach Abzug der besonderen Theile soll man gleiche Theilung machen (samān aṃçān prakalpayet). Die Auswahl der Präcipua geht der eigentlichen Austheilung voraus, und es fällt daher jeder textliche Widerspruch weg, sobald wir samabhāgo dhanāt smṛitaḥ XIII 47, 57 auf das um die Voransprüche verminderte Grundcapital beziehen. Uebereinstimmend sagt schon Gautama XXVIII 8 samadhe 'tarat sarvam »das Uebrige in gleichen Theilen«.

Nun eine andere Frage: Wen sollen wir unter jyeshṭha verstehen im Mahābhārata, den erstgeborenen unter allen Söhnen oder den zuerst

geborenen Sohn der zuerst geehelichten Frau? Auf diese Frage führen uns die interessanten Verse XIII 47, 59:

samavarṇāsu jātānāṃ viçesho 'sty aparo nṛipa |
vivāhavaiçishṭhyakṛitaḥ pūrvaḥ pūrvo viçishyate. ||

Und dass diese Frage in ganz verschiedenem Sinne beantwortet wurde, ersehen wir aus den beiden widersprechenden Ansichten, welche Manu IX, 122 — 125 vorgetragen werden. In çl. 122 bei Manu beginnt eine Untersuchung über die rechtliche Bedeutung des jyaishṭhyam, ob dies vom Alter der Ehe oder vom Alter der Geburt schlechthin abgeleitet werden soll, und seiner Gewohnheit entsprechend, legt Manu zwei Schulmeinungen vor. In çl. 123, 124 spricht er sich für das jyaishṭhyam nach dem Alter und Vorrang der Ehe aus; in çl. 125 entscheidet er sich für das Gegentheil.

sadṛiçastrīshu jātānām putrāṇām aviçeshataḥ |
na mātṛito jyaishṭhyam asti janmato jyaishṭhyam ucyate! ||

»Unter Söhnen von Frauen gleicher Kaste besteht unterschiedlos kein Vorrang des Alters von Seite der Mutter her; den Vorrang des Alters bestimmt die Geburt.« Wenn wir diesem çloka die oben gegebenen Verse des Mbh. XIII 47, 59 gegenüberstellen, so tritt der Gegensatz sofort hervor. Mahābhārata sagt ausdrücklich: Auch für die Söhne der Frauen von gleicher Kaste (samavarṇāsu jatānām = Man. sadṛiçastrīshu jātānām) besteht ein Unterschied (viçesho gegen açeshataḥ), der allerdings von einem anderen Princip hergeleitet wird (apara), und zwar von dem relativen Vorrang der Ehe (vivāhavaiçishtyakṛitaḥ), so dass die jeweilig vorausgehende Ehe über der folgenden steht (pūrvaḥ pūrvo viçishyate). Daran schliesst sich gleich die Gruppierung jyeshṭha, madhyama, kanishṭha. Bei vivāhavaiçishtya könnte man zunächst an die verschiedenen Eheformen denken, deren relativer Vorzug in ähnlichen Formeln wie pūrvaḥ pūrvo viçishyate beschrieben wird. Allerdings sind diese Ritus für einige Fälle in letzter Instanz entscheidend. Allein es handelt sich doch hier hauptsächlich um das jyaishṭhyam, um einen Vorrang des Alters. Streitig war ja, ob das jyaishṭhyam von dem Alter der Söhne schlechthin oder von dem Alter der eingegangenen Ehe abgeleitet werden soll. Entscheidet die Geburt (janmataḥ) darüber, wer jyeshṭha sei, oder die Zeit der Verehelichung (mātṛitaḥ)? Mahābhārata theilt die letztere Ansicht im Gegensatz von Manu, welcher den Vorrang von der Geburt ableitet. Für das Verhältniss von Mahābhārata zu Manu ist es vom höchsten Interesse, dass der Diaskeuast trotz seiner engen Beziehung zum Texte von Manu nicht des letzteren Auffassung gelten lässt. Wie verwandt auch in der vorliegenden Frage beide Texte sind, zeigt z. B. Mbh. XIII 47, 55 = Manu IX 125

jātānāṃ samavarṇāyaḥ putrāṇām aviçeshataḥ
sadṛiçastrīshu jātānām putrāṇām aviçeshataḥ.

Ferner die oben angeführte Parallele Mbh. XIII 47, 60 = Man. IX 112.

Der Abschnitt im Mahābhārata ist kurz. Einzelfragen, die in den Vorrang der Erstgeburt einschlagen, bleiben unberührt. Nur die leitenden Grundsätze sind herausgehoben. Allein die Wahl derselben weist uns sofort auf eine Periode hin, wo das Vorrecht der Erstgeburt noch tief im Rechtsbewusstsein des Volkes wurzelte trotz des eindringenden gleichberechtigten Anspruches der jüngeren Glieder. Die Regel, dass nach Ausscheidung des Präferentialtheiles die Auftheilung zu gleichen Theilen erfolgt, sieht sich an wie ein Compromiss mit der feindlichen Strömung, ein Zugeständniss an ihre Forderung. Manu ist noch einen Schritt weiter gegangen und bestimmt schlechthin gleiche Theilung, wenn die Brüder durch gleiche Tüchtigkeit sich auszeichnen.

Zweites Kapitel.

Das Vorrecht der Kaste.

Wir haben schon einleitend darauf hingewiesen, dass in den jüngeren Smṛitis diese Frage gegenstandslos geworden. Die Sitte verbot aufs Strengste die Zwischenheirath zwischen verschiedenen Kasten. Um so bemerkenswerther ist Mahābhārata, welches dem vibhāga nach der Abstufung der Kaste die umfangreiche Sektion 47 des XIII Parva fast ausschliesslich widmet. Schon die einleitende Frage Yudhishṭhira's spiegelt die Wichtigkeit des Gegenstandes wieder.

sarvaçāstravidhānajña rājadharmaviduttama |
atīva saṃçayacchettā bhavān vai prathitaḥ kshitāu ||
kaçcit tu saṃçayo me 'sti tan me brūhi pitāmaha |
jāte 'smin saṃçaye rājan nā 'nyam pṛicchema kaṃcana ||
yathā nareṇa kartavyaṃ dharmamārgānuvartinā |
etat sarvaṃ mahābāho bhavān vyākhyātum arhati ||
catasro vihitā bhāryā brāhmaṇasya pitāmaha |
brāhmaṇī kshatriyā vaiçyā çūdrā ca ratim icchataḥ ||
tatra jāteshu putreshu sarvāsāṃ kurusattama |
ānupūrvyeṇa kas teshām pitryaṃ dāyādam arhati ||
kena vā kiṃ tato hāryaṃ pitṛivittāt pitāmaha |
etad icchāmi kathitaṃ vibhāgas teshu yaḥ smṛitaḥ ||

Später (47, 28) erneuert Yudhishṭhira die Frage im Hinblick auf den inneren Grund.

kasmāt tu vishamam bhāgam bhajeran nṛipasattama |
yadā sarve trayo varṇās tvayokta brahmaṇā iti. ||

Yudhishṭhira steht auf dem Standpunkte jener, welche auch eine çūdrā als vierte Gattin zulässig erachten. Dieser freieren Auffassung tritt Bhīshma entgegen XIII 47, 7

brahmaṇaḥ kṣhatriyo vaiçyas trayo varṇā dvijātayaḥ |
eteshu vihito dharmo brāhmaṇasya yudhishṭhira ||

Die erste Hälfte stimmt wörtlich mit Manu X 4.

Daher entspricht eine çudrā nicht dem Recht: na tu dṛishtāntataḥ smṛitā (çl. 8).

Der nächste çloka 9 = Manu III 17.

çūdrāṃ çayanam āropya brāhmaṇo yāty adhogatim |
prāyaçcittīyate cā 'pi vidhidṛishtena karmaṇā. ||

Man beachte, in wie freier Weise sich Mahābhārata seiner Rechtsquellen bedient. Die Hauptfrage wird nach allen Seiten erörtert; daher denn auch die besondere Anwendung auf kshatriya und vaiçya XIII 47, 47, 52

kshatriyasyā 'pi bhārye dve vihite kurunandana |
tṛitīyā ca bhavec chūdrā na tu dṛishṭāntataḥ smṛitā ||
vaiçyasya vartamānasya vaiçyāyām bharatarshabha |
çūdrāyāṃ cā 'pi kaunteya tayor viniyamaḥ smṛitaḥ. ||

Vasishṭha sagt gleicherweise I 24:

tisro brāhmaṇasya bhāryā varṇānupūrveṇa dve rājanyasya ekaikā vaiçya-çūdrayos.

Die freiere Ansicht einiger (eke), welche çūdrā gestatten, fügt er wohl an, aber um sie sofort durch das bezeichnende tathā na kuryāt und den Hinweis auf die schlimmen Folgen zu verwerfen (ato hi dhruvaḥ kulāpakarshaḥ pretya cā 'svargaḥ). — Baudhāyana hingegen (I 16, 2) erlaubt dem Brahmanen eine çūdrā und den übrigen Kasten in abstufender Folge 3 : 2 : 1. Allerdings wird später çūdrābhijananam zu den Sünden (patanīyāni) gerechnet (II 2, 7). Aehnlich Vishnu (XXIV 1). Apastamba I 18, 33 nennt den vṛishalīpatih, Gautama XV 18 den çūdrāpatiḥ nirākṛitiḥ. Manu widerspricht sich anscheinend III 13, indem er zuerst 4 : 3 : 2 : 1 gestattet, im nächsten Verse aber das Zugeständniss in der entschiedensten Weise zurückzieht (āpady api — kasmiṃcid api vṛittānte).

Mahābhārata wird hier besonders lehrreich. Wohl kennt es die Ansicht der »eke« zu Gunsten der kāmataḥ pravṛittānām, aber es verwirft dieselbe.

ratyartham api çūdrā syān ne 'ty āhur apare janāḥ | XIII 44, 12.

Dem ratyartham entspricht kāmatas tu pravṛittānām. Mahābhārata verwirft diese freiere Ansicht.

apatyajanma çūdrāyāṃ na praçaṃsanti sādhavaḥ |
çūdrāyāṃ janayan viprah prāyaçcittī vidhīyate || 13.

I. Die Söhne aus höherer Kaste.

Yudhishṭhira hatte die Frage nach der inneren Begründung der ungleichen Theilung angeregt: »Ohne Zweifel ist der Sohn eines Brahmanen mit einer Brahmanin ein Brahmane; dasselbe gilt von dem Sohne, den ein Brahmane von einer Kshatriyā und Vaiçyā erhält. Wenn nun alle drei Kasten von dir brahmanisch genannt werden, warum denn, o bester der Könige, sollen dieselben trotzdem ungleiche Theile erhalten?« Das Wort brāhmaṇa wird an dieser Stelle im weiteren Sinne zu fassen sein, als »arisch« odere »Zwiegeborene«. Die Söhne, welche innerhalb der drei ersten Kasten geboren werden, theilen die vom Brahmanen ausgehende Weihe, sind »ārya«, »dvija«. — Bhīshma antwortet:

»Der Sohn einer Brāhmaṇī und der Sohn einer Kshatriyā zählen in der Kaste der Mutter. Bezüglich des Unterschiedes beider ist festzuhalten, dass die Kshatriyā keineswegs der Brāhmaṇī gleichsteht. Der Sohn der Brāhmaṇī geht vor und soll einen grösseren Antheil an dem Besitze des Vaters erhalten. Wie die Kshatriyā tiefer steht als die Brāhmaṇī, so geht die Vaiçyā der Kshatriyā im Range nach.« Die Diaskeuase begründet alsdann diesen Rangunterschied in längerer Ausführung: Die Brahmanen seien höhere Wesen; ihnen müssen auch die Könige mit Ehrfurcht begegnen. Dem Kshatriya ziemt königliche Gewalt und Reichthum; er führt das Scepter der Gerechtigkeit. »Nur im Kshatriya ruht Schutz und Recht. Das ewige unvergängliche, das von den Ṛishi verkündete Gesetz erforscht der Kshatriya und schützt seinem Berufe entsprechend jene, welche der Beraubung und Plünderung ausgesetzt sind; geraubtes Gut stattet er zurück; er schützt die Frauen immerdar. Der König ist in Wahrheit der Schutzherr aller Kasten. Daher steht ohne Zweifel der Sohn der Kshatriyā über jenem der Vaiçyā und soll einen grösseren Antheil aus dem väterlichen Besitz erhalten.«

Mahābhārata setzt nun die Theile in folgender Weise fest, zunächst für die Söhne des Brahmanen von einer Frau aus den drei höheren Kasten:

lakshaṇyaṃ govṛisho yānaṃ yat pradhānatamaṃ bhavet | XIII 47, 11 sq.
brāhmaṇyās tad dharet putra ekāṃçaṃ vai pitur dhanāt ||
çeshaṃ tu daçadhā kāryam brāhmaṇasvam yudhishṭhira |
tatra tenai 'va hartavyāçcatvāro 'ṃçāḥ pitur dhanāt ||
kshatriyāyās tu yas putro brāhmaṇah so 'py asaṃçayaḥ |
sa tu mātur viçeshena trīn aṃçān hartum arhati ||
varṇe tṛitīye jātas tu vaiçyāyām brāhmaṇād api |
dvir aṃças tena hartavyo brāhmaṇasvād yudhishṭhira ||

Aehnlich lauten die Bestimmungen für die Söhne eines Kshatriya von einer Kshatriyā oder Vaiçyā XIII 47, 47 sq.

kshatriyasyā 'pi bhārye dve vihite kurunandana |
tṛitīyā ca bhavec chūdrā na tu dṛishṭāntataḥ smṛitā ||
esha eva kramo hi syāt kshatriyāṇāṃ yudhishṭhira |
ashṭadhā tu bhavet kāryaṃ kshatriyasvaṃ janādhipa ||
kshatriyāyā haret putraç caturo 'ṃçān pitur dhanāt |
yuddhāvahārigaṃ yac ca pituḥ syāt sa haret tu tat ||
vaiçyāputras tu bhāgāṃs trīn çūdrāputras tathā 'shṭamam. |
so 'pi dattaṃ haret pitrā nā 'dattaṃ hartum arhati ||

Bezüglich der Söhne eines Vaiçya, der gesetzmässig nur Frauen der eigenen Kaste haben kann, in dieser Beziehung sich also nicht vom Çūdra unterscheidet, lauten die Bestimmungen folgendermassen:

ekai 'va hi bhaved bhāryā vaiçyasya kurunandana |
dvitīyā tu bhavet çūdrā na tu dṛishṭāntataḥ smṛitā ||
vaiçyasya vartamānasya vaiçyāyām bharatarshabha |
çūdrāyāṃ cā 'pi kaunteya tayor viniyamaḥ smṛitaḥ ||
pañcadhā tu bhavet kāryaṃ vaiçyasvam bharatarshabha |
vaiçyāputreṇa hartavyāç catvāro 'ṃçāḥ pitur dhanāt ||
pañcamas tu smṛito bhāgaḥ çūdrā putrāya bhārata |
so 'pi dattaṃ haret pitrā nā 'dattaṃ hartum arhati. ||

Zur Beurtheilung dieses Auftheilungssystemes empfiehlt es sich, auf die älteren smṛiti zurückzugreifen. Die verschiedenen Systeme, welche von den sūtra- und çāstrakāra entworfen werden, stimmen wesentlich in dem proportionalen Verhältniss überein 4 : 3 : 2 : 1; d. h. von den zehn Theilen, in welche der Besitz zerlegt werden soll, erhält der Sohn einer Brāhmaṇī vier Theile, der Kshatriyāputra drei, der Vaiçyāputra zwei, der Çūdrāputra einen Theil.

Diese Form begegnet uns unter den älteren Autoren bei Baudhāyana II 3, 10, bei Vishṇu XVIII 1 — 33, 38 — 40, bei Yājñavalkya II 125.

Vasishṭha XVII 48 — 50 zerlegt das Ganze in sechs Theile mit dem Verhältniss 3 : 2 : 1 unter Ausschluss des çūdrāputra. Manu gibt einen doppelten modus; entweder wird das Erbgut in 10 Theile getheilt und die Proportionen 4 : 3 : 2 : 1 festgehalten (IX 152), oder es erhält der brāhmaṇīputra 3 Theile und die folgenden je 2, $1^1/_2$ und 1 Theil (IX 151). Die letzte Methode zeigt eine auffallende Aehnlichkeit mit der Vasishṭha's, und es gewinnt den Anschein, als sei das proportionale Verhältniss 3 : 2 : 1 in das disproportionale 3 : 2 : $1^1/_2$: 1 zu Gunsten des çūdrāputra umgewandelt worden, der dem System eingegliedert wurde. Die Schwierigkeit der sich ergebenden Gleichstellung von vaiçyāputra und çūdrāputra wurde durch Zugabe des halben Theiles ($1^1/_2$) umgangen. Manu unterscheidet sich aber dadurch von allen anderen smṛiti, dass er vor jeder Theilung einen umfangreicheren Additionaltheil dem Sohne der Brāhmaṇī zuspricht und erst nach Ausscheidung des Praecipuum den vibhāga zulässt. Manu sagt IX 150:

kīnāço govṛisho yānam alaṃkāraç ca veçma ca |
viprasyau 'ddhārikaṃ deyam ekāṃçaç ca pradhānataḥ. ||

Es ist nun höchst interessant für das nahe Verhältniss von Mahābhārata und Mānavadharmaçāstra, dass dieser çloka, welcher keiner älteren smṛiti bekannt ist, sich Mbh. XIII 47, 11 findet, wenn auch nicht in der völlig gleichen Fassung.

Mahābhārata bezeichnet als vorzüglichen Antheil aus dem Erbe des Vaters (ekāṃçaṃ vai pitur dhanāt), den der Sohn der Brāhmaṇī sich nehmen soll, ein mit glücklichen Merkmalen versehenes Stück (lakshaṇyam, Manu kīnāça), einen Stier (govṛisha wie Manu), den besten Wagen (yānaṃ yat pradhānatamaṃ bhavet — Manu fügt bei alaṃkāraçca veçma ca). Mahābhārata entwickelt dieses System weiter und dehnt das praecipuum auch auf den Sohn eines Kshatriya aus ebenbürtiger Ehe aus. Während aber das praecipuum des Brāhmaṇīputra einer Viehzucht und Ackerbau treibenden Beschäftigung entspricht, besteht das »Voraus« des Kshatriyāputra naturgemäss in erbeuteten Kriegsgeräthen, Rüstungen u. s. w. (Mbh. XIII 47, 49). Selbst Vishṇu, der das System der Vertheilung für die verschiedensten Möglichkeiten durchgeführt hat, erwähnt keinen solchen Sonderantheil.

Nach Ausschluss dieser Vorausquote wird das Ganze in Uebereinstimmung mit Baudhāyana, Manu, Vishṇu, Yājñavalkya in 10 Theile getheilt, von welchen dem Brāhmaṇīputra vier, dem Kshatriyāputra drei, dem Vaiçyāputra zwei Theile zufallen.

Das Erbgut eines Kshatriya hingegen wird in acht Theile zerlegt; die Hälfte fällt auf den Kshatriyāputra; drei Theile kann der Vaiçyāputra beanspruchen. Am Auffälligsten erscheint die Theilung bei den Gütern eines

Vaiçya. Von den fünf Theilen, in welche die Masse geschieden wird, erhält der ebenbürtige Vaiçyāputra vier Theile; der Rest wird, wie bei den anderen, dem Çūdrāputra zuerkannt. Mahābhārata unterscheidet sich von Manu durch seine detaillierten Ausführungen über das kshatriyasvam und vaiçyasvam. Bei Manu bleiben dieselben ganz unberücksichtigt, und mit den Angaben Vishṇu's stimmen sie nicht überein. Vishṇu nämlich theilt das Gut eines Kshatriya in sechs Theile, mit den Proportionen 3 : 2 : 1 (XVIII 11), das Gut eines Vaiçya in drei Theile mit den Verhältnissen 2 : 1 (XVIII 25).

Eine charakteristische Eigenthümlichkeit des Mahābhārata besteht in der Verbindung der ehe- und erbrechtlichen Vorschriften. Erstere dienen den letzteren stets zur Grundlage. Hat Mahābhārata hier eine andere, uns unbekannte Rechtsquelle benutzt oder in selbständiger Weise sein System des vibhāga durchgeführt? Uns scheint das Letztere wahrscheinlicher. Die eingehende individuelle Art, in welcher der Gegenstand besprochen und begründet wird, deutet auf die Wichtigkeit hin, welche der Diaskeuast selbst der Frage beilegte. Allerdings schliesst das nicht aus, dass gerade das System der Auftheilung einer älteren Compilation entlehnt ist.

II. Söhne eines Ārya mit einer Çūdrā.

Die Rechtsansichten über die Erlaubtheit dieser Verbindung sind an früherer Stelle vorgelegt worden. Ebenso haben wir in den einleitenden Bemerkungen zu dem vorliegenden Abschnitt auf die Thatsache hingewiesen, dass auch jene smṛiti, welche die Ehe mit einer Çūdrā verwerfen, nichtsdestoweniger dem aus dieser Verbindung hervorgehenden Sohn einen gewissen Antheil zuerkennen. Nur in dem Sechstheilsystem des Vasishṭha hat der çūdrāputra keinen Platz gefunden, und Apastamba, der jede unebenbürtige Ehe verwirft, hat den uns beschäftigenden Rechtsabschnitt gänzlich aus seinem Grundriss ausgeschlossen. Wenn nun auch die meisten Rechtslehrer, durch die Gewalt der gesellschaftlichen Verhältnisse gezwungen, sich zu Zugeständnissen an den Çūdrāputra auf dem Gebiete des Erbrechtes bereit fanden, so bricht doch allenthalben die feindliche Strömung gegen diese Verhältnisse hervor. Am deutlichsten wird die Lage des Çūdrāputra in der Stellung gezeichnet, die derselbe in der bekannten Liste der zwölf bezw. dreizehn Söhne einnimmt. Die einen erwähnen ihn in keiner der beiden Abtheilungen (Gautama, Yājñavalkya, Nārada), die andern weisen ihm den letzten Platz unter jenen, die erbunfähig sind, an (Baudhāyana, Vasishṭha, Manu, Vishṇu). Im Mbh. I 120, 34 erscheint er unter den abandhudāyādās als hīnayonidhṛita an dreizehnter Stelle.

Und in der That ein wirkliches Recht, den Vater zu beerben, wird ihm auch in den günstigsten Verhältnissen nicht zugestanden; er bleibt ausser-

halb des Kreises jener Söhne, welche das eigentliche Heimwesen, die Familie begründen und deswegen Familiengut als ihr Gut betrachten dürfen. Was ihm zugestanden wird, ist ein Lebensunterhalt; Sitte und Gewohnheit haben im Laufe der Entwickelung die Höhe desselben auf einen Theil des Gesammterbes festgesetzt. Wenn daher in den Rechtsbüchern auf der einen Seite dem çūdrāputra jede Erbberechtigung abgesprochen wird, auf der anderen Seite aber ihm $^1/_{10}$, $^1/_8$, $^1/_5$, entsprechend der Auftheilung des Besitzes, zugestanden wird, so scheint uns hierin kein Widerspruch zu liegen. In dieser Hinsicht leistet uns der dāyavibhāga des Mahābhārata werthvolle Dienste, indem derselbe erstens den materiellen Umfang des Erbtheiles für einen Çūdrāputra genau umgrenzt und zweitens den rechtlichen Charakter des Anspruches sorgfältig erörtert.

Wie aus dieser Darstellung hervorgeht, ändert sich die Höhe des Erbtheiles im umgekehrten Verhältniss zur Höhe der Kasten; der Çūdrāputra eines Brāhmaṇa erhält ein Zehntel, der eines Kshatriya ein Achtel, der eines Vaiçya ein Fünftel. Niemals darf darüber hinaus gegangen werden. Mahābhārata sagt: »Mag der Brahmane Söhne besitzen oder sonst ohne Söhne sein, niemals darf er über ein Zehntel hinaus dem Çūdrāputra zugestehen.« Derselbe Rechtsgrundsatz begegnet uns bei Manu IX 154 in folgender Fassung:

yady api syāt tu satputro 'py asatputro 'pi vā 'bhavet |
nā 'dhikaṃ daçamād dadyāc chūdrāputrāya dharmataḥ. ||

Die Frage nach der inneren Berechtigung des Zehntels wird von Yudhishṭhira selbst aufgeworfen und zeigt, wie sorgfältig der Diaskeuast des XIII. Buches die Rechtsabschnitte durchdacht und die Rechtsfragen bestimmt hat. Für das tagtägliche Leben besass ja diese Frage eine hervorragende Bedeutung und wurde auch in Hinblick darauf vom Verfasser in besonderer Weise hervorgehoben.

çūdrāyām brāhmaṇāj jāto yady adeyadhanaḥ smṛitaḥ |
kena prativiçesheṇa daçamo 'py asya dīyate. ||

»Wenn der vom Brahmanen mit einer Çūdrā geborene Sohn erbunfähig ist, nach welcher Norm denn wird gleichwohl ein Zehntel zugestanden?«

Bhīshma antwortet: Auf dieses Zehntel habe zwar der Çūdrāputra keinen rechtlichen Anspruch; dasselbe könne ihm entzogen werden, ohne dass diese Entziehung ein Akt der Ungerechtigkeit wäre; an und für sich sei der Sohn einer Çūdrā erbunfähig. »Der Sohn eines Brahmanen von einer Çūdrā bleibt stets vor dem Rechte erbunfähig« (Mbh. XIII 47, 18). In etwas anderer Fassung kehrt dieselbe Bestimmung 47, 55 wieder

tribhir varṇaiḥ sadā jātaḥ çūdro 'deyadhano bhavet |

»Der innerhalb der drei höheren Kasten geborene Çūdra soll keinen Anspruch auf das Erbe erheben dürfen. Doch möge ihm eine Kleinigkeit geschenkt werden« (alpaṃ cā 'pi pradātavyaṃ çūdrāputrāya 47, 18b). Was immer er indessen erhält, wird ihm nur im Gnadenwege zugestanden. Einen Rechtsanspruch besitzt er nicht. Daher heisst es an drei Stellen:

tat tu dattaṃ haret pitrā nā 'dattaṃ hartum arhati |

»Dieses (Zehntel) soll er nehmen, wenn es ihm vom Vater gegeben wird; was ihm nicht gegeben wird, kann er nicht rechtlich beanspruchen« XIII 47, 19, 50, 55. Und warum ist ihm ein Rechtsanspruch nicht gegeben? Weil er kein »Zwiegeborener« ist.

abrāhmaṇaṃ tu manyante çūdrāputram anaipuṇāt | 17a.

»Der Sohn der Çūdrā gilt für nichtarisch; denn in ihm kommt die Würde des Arierthums nicht zur Erscheinung.« (Nīl.) Nur in den drei oberen Klassen erbt sich der Adel des arischen Wesens fort; nur dort nehmen sie Theil an der brahmanischen Würde.

trishu varṇeshu jātō hi brāhmaṇād brāhmaṇo bhavet |

»Brahmane soll sein, wer von einem Brahmanen innerhalb der drei höheren Kasten stammt.« 17b.

Obschon sich also brahmanisches Wesen auf den Çūdrāputra nicht fort erbt, steht er doch noch in einem inneren Verhältniss zu den drei höheren Kasten. Er ist kein »outcast«, er ist dem brahmanischen Staatsverband als wirkliches Glied eingegliedert.

smṛitāç ca varṇāç catvāraḥ pañcamo nā 'dhigamyate |

»Vier Kasten kennt das Gesetz an; eine fünfte Kaste gibt es nicht,« sagt Mbh. 47, 18a übereinstimmend mit Manu. Weil der Çūdra also dem arischen Volksthum eingegliedert ist, soll ihm Unterhalt in der Höhe eines Zehntels des Besitzes gewährt werden.

harec ca daçamam bhāgaṃ çūdrāputraḥ pitur dhanāt, 18b |

Ein Zug edler Menschlichkeit macht sich in der Bestimmung geltend. »Dem Çūdrāputra soll unbedingt ein Besitz gewährt werden. Im Hinblick auf den Grundsatz, dass Mildthätigkeit die höchste Tugend (paro dharma), wird demjenigen ein Antheil geschenkt, bei dem die Gabe auf den Boden wahrer Tüchtigkeit fällt.« Ist es daher auch keine Pflicht der Gerechtigkeit, so ist es ein Erforderniss der so sehr empfohlenen Mildthätigkeit: ānṛiçaṃsyam, den Çūdrāputra nicht ohne Unterstützung zu lassen. Die Bethätigung dieses Aktes einer höheren Gerechtigkeit schützt vor Hartherzigkeit und allzu schroffer Betonung der Erbunfähigkeit.

Wie hier Mahābhārata ānṛiçaṃsyam zu Gunsten des Çūdrāsohnes geltend macht, beansprucht Manu auf Grund derselben Mildthätigkeit einen Lebensunterhalt für die Söhne, welche nicht aurasa sind, IX 163

çeshānām ānṛçaṃsyārtham pradadyāt tu prajīvanam |

Im Lichte dieser Auffassung schwinden auch die anscheinenden Widersprüche bei Manu. Vers 155 schliesst nämlich den Sohn der Çūdrā als nicht erbfähig aus (arikthabhāg) und überlässt es dem freien Ermessen des Vaters, ihm einen Theil zu geben. »Wenn ihm der Vater etwas schenkt, so soll dies sein Eigenthum sein.« In gleicher Weise betont Mahābhārata das Moment des Geschenkes (dattam, nā 'dattam, pradīyate, pradānam). Ebenso beschränken Mahābhārata und Manu den Umfang des dānam und bestimmen, dass ein Zehntel nicht überschritten werden darf.

Ergänzend tragen wir noch die Bestimmung über Vermögenstheilung bei einem Çūdra nach. Die Çūdra können, wie wir sehen, nur Weiber ihrer eigenen Kaste haben. Diesen Satz hat Mbh. XIII 47, 56a in einer mit Manu IX 157 übereinstimmenden Form aufbewahrt.

çūdrasya syāt savarṇai 'va bhāryā nā 'nyā kathaṃcana |

Und dem entsprechend theilen die Söhne zu gleichen Theilen. Ein »Voraus« für den Aeltesten wird nicht anerkannt.

samabhāgāç ca putrāḥ syur yadi putraçatam bhavet | 56b.

»Die Söhne erhalten alle gleiche Theile, wären es ihrer auch hundert.«

Es bedarf kaum eines besonderen Hinweises, wie sich auch in diesem Abschnitt die Wahrnehmung bestätigt, dass aus den Rechtsbestimmungen die wichtigsten und grundlegenden herausgegriffen sind, Rechtssätze, die sich nicht wesentlich von dem in den sūtra niedergelegten Recht unterscheiden.

ROYAL ASIATIC SOCIETY LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH

Ursprung des Epos als Rechtsbuch.

Einheitlich ist der Plan, einheitlich die Durchführung. Dem Gedichte liegt in seiner jetzigen Form die scharf ausgeprägte Tendenz zu Grunde, dharma zu verherrlichen. Mehr noch als in den didaktischen Theilen tritt diese Tendenz in den ächt epischen Abschnitten hervor. Die Charakterzeichnung ruht auf einer festen und einheitlichen Grundlage, welche mit dem »Rechte« innerlich verbunden ist. Trotzdem scheint es unmöglich, dass das Epos von einer einheitlichen Dichtung ausging. »The Rāmāyaṇa, schreibt Goldstücker (Liter. Remains vol. I p. 155, vgl. p. 102, 103), was the work of one single poet, — not like the Mahābhārata, the creation of various epochs and different minds. As a poetical composition, the Rāmāyaṇa is therefore far superior to the Mahābhārata. The character of the Mahābhārata is cyclopaedical, its main subject matter overgrown by episods of the most diversified nature, its diction differing in merit, both from a poetical and grammatical point of view, according to the ages that worked at its completion«.

Auch wir sind der Ansicht, dass ein Werk von der Grösse eines Mahābhārata nicht auf einmal entsteht, dass vielmehr der encyklopädische Charakter sich erst allmälig ausbildet. Aber es fragt sich, wie wir uns dieses »Nach und Nach« der Entstehung zu denken haben. Ist das Epos Mahābhārata selbst umgewandelt und erweitert worden, oder ging der Abfassung des Mahābhārata ein vorbereitendes Stadium voraus, welches das Material zuführte, aufhäufte, und das doppelte Element sich gegenseitig näher brachte? Dass sich erst im Mahābhārata die Mischung von epischem und didaktischem Element vollzogen, halten wir für ausgeschlossen. Wir sind im Gegentheil der Ansicht, dass niemals ein Mahābhārata zu stande gekommen wäre, wenn nicht eine längere vorbereitende Arbeit vorausgegangen wäre. Eine Tendenz, wie sie auf jeder Seite des Epos hervortritt, erzählendes und belehrendes Element zu verbinden, tritt nicht plötzlich auf und kann nicht sofort jene gigantischen Dimensionen bewältigen. Das bahnt sich erst allmälig an.

In diesem Sinne, so sagen auch wir, ist das Mahābhārata erst allmälig entstanden.

Die Verbindung des belehrenden und erzählenden Elementes ist aber uralt, und gerade in seinem Charakter als Veda steht das Epos in Continuität mit der älteren Itihāsa-Purāṇa-Literatur.

I. Die vorbereitende Diaskeuase.

1. Itihāsa-Purāṇa als fünfter Veda.

Dem Mahābhārata wird der Charakter eines Veda beigelegt, kārshṇo vedaḥ »der von Kṛishṇa Vyāsa verkündete Veda«. Das Epos umfasse den Inhalt der vier Veda (vedaiç caturbhiḥ saṃyuktā vyāsasya saṃhitā I 1, 21), ja es übertreffe den Veda (vedebhyo 'dhikam I 1, 272). »Vor Zeiten kamen alle Götter zusammen und legten in die eine Wagschaale die vier Veda, in die andere das Bhārata. Und es ergab sich, dass das Bhārata schwerer wog als die vier Veda sammt ihren Geheimbüchern. Seit dieser Zeit führt es in der Welt den Namen mahābhārata; denn es übertraf alle an Grösse und Schwere.« (Mbh. I 1, 271.) Wenn dem Epos der Charakter eines Veda, eines fünften Veda beigelegt wird, so bezieht sich dies nicht blos auf seine Heiligkeit, sondern vor allem auf seinen encyklopädischen Charakter, insofern es die Fülle des belehrenden und unterhaltenden Itihāsa-Purāṇa-Stoffes in sich aufgenommen hat. Es heisst ja ausdrücklich, dass in ihm enthalten seien (Mbh. I 1, 16) purāṇasaṃhitāḥ puṇyāḥ kathā dharmārthasaṃçritāḥ, ferner (I 1, 49) die itihāsa und dharmakāmārthayuktāni çāstrāṇi vividhāni. Nun ist es von Wichtigkeit, dass die Idee des fünften Veda, des Veda der Veda, tief in die Brāhmaṇa-Zeit zurückreicht, und zwar wird der Charakter eines fünften Veda den Itihāsa-Purāṇa, also jenen Sagen- und Legendenbüchern beigelegt, aus welchen unzweifelhaft die Sagenfülle des Mahābhārata geschöpft ist.

In der gesammten älteren Literatur werden Itihāsa-Purāṇa als ergänzender Veda im unmittelbaren Anschluss an die vier klassischen Veda genannt. Chānd. Up. III 4, 2 lässt Sāma aus Ṛik, aus Sāma Yajus, aus Yajus Atharvan und aus Atharvāngirasa die Purāṇa-Itihāsa entstehen. Dazu stelle man Baudh. dharmasūtra II 9, 14 und IV 3, 4. Häufiger kehren diese Verbindungen im Çatapatha-Brāhmaṇa wieder. Das wichtigste Zeugniss begegnet uns Chānd. Up. VII 1 sq. Die Aufzählung der Wissenschaften beginnt mit den vier Veden. Daran schliesst die Upanishad unmittelbar das Purāṇa als fünften Veda, als Veda der Veda (purāṇam pañcamaṃ vedānāṃ vedam); v. 3 heisst es: itihāsapurāṇam pañcamo vedānāṃ vedaḥ; VII 2, 1 vāg vijñāpayati

itihāsapurāṇam pañcamaṃ vedānāṃ vedam; VII 7, 1 vijñānena vijānāti atharvāṇaṃ caturtham, itihāsapurāṇam pañcamaṃ vedānāṃ vedam. Itihāsa-Purāṇa sind als fünfter Veda ein Veda der Veda, weil sie die Fülle der vier übrigen in sich begreifen. Dem Purāṇa-Itihāsa wurde also schon frühe derselbe religiös-encyklopädische Charakter beigelegt, welchen das spätere Epos besitzt. Pañcamo vedānāṃ veda und vedebhyo 'dhikam decken sich. Dass gerade in dem Charakter als Sammelwerk, welches mit der epischen Sage religiöse Belehrung verbindet, die Bedeutung der älteren Ausdrucksweise pañcamo vedānāṃ veda zu suchen ist, geht aus der alten Strophe hervor Mbh. I 1, 267 = Vās. dharmasūtra XXVII 6:

itihāsapurāṇābhyāṃ vedaṃ samupabṛiṃhayed |
bibhety alpaçrutād vedo mām ayam praharishyati. ||

»Mit den Itihāsa-Purāṇa soll er den Veda festigen; denn der Veda fürchtet einen Mann von geringem Wissen und ist besorgt, von ihm verletzt zu werden.« Itihāsa-Purāṇa festigen den Veda, insofern sie sich enge an denselben, ergänzend und stützend, anschliessen. Nach einem anderen Bilde werden in diesem fünften Veda die vier Veda gewissermassen von neuem wiedergefunden. Die Bezeichnung Veda und Smṛiti für die episch-legendarische Poesie ist somit uralt. »Es erhellt hieraus klar,« sagt Weber, »dass dem itihāsa sowohl wie dem purāṇam (dessen Inhalt sich wohl mehr auf die menschlichen, während der des itihāsa auf die mythischen Dinge sich bezog) damals bereits eine sehr hohe Stellung zukam«. — Schon in den älteren epischen Werken verband sich episches und didaktisches Element, ākhyāna und çāstra. Und dass auch frühzeitig insbesondere dharma mit dem Erzählungsstoff in einem gewissen Zusammenhang gestanden haben muss, dafür liegt uns ein interessantes Zeugniss bei Apastamba vor. Derselbe citiert mehrfach çloka aus einem Purāṇa als Auktorität für sein sūtra. In allen Fällen handelt es sich um Rechtssprüchwörter. In I 19, 13—15 werden zwei çloka über abhojya aus dem Purāṇa erwähnt: purāṇe çlokāv udāharanti (vgl. Vās. XIV 16, 18, 19 und Manu IV 211, 212). Zwei andere çloka, welche zu der smṛiti gehören, werden II 23, 3 einem Purāṇa zugeschrieben. Interessant sind I 29, 7 und II 24, 4. An ersterer Stelle wird der bekannte çloka mit manyus manyuṃ tam ṛicchati in sūtra-Form gegeben, und II 24, 3—6 enthalten das aphoristische Résumé von dharmaçloka, welche dem Bhavishyatpurāṇa entlehnt sein sollen (iti bhavishyatpurāṇe). Daraus erhellt, dass auch die Spruchweisheit des Rechts schon in jenen alten Sagen- und Legendenbüchern[1]) vertreten war. — Es gab also lange vor dem

[1]) Zwar meint Albr. Weber: »Jedoch scheint irgend welche zusammenfassende Darstellung nach beiden Richtungen hin damals noch nicht bestanden zu

Mahābhārata grössere Sammelwerke episch-didaktischen Inhaltes von keineswegs unbedeutendem Umfang. Um daher die »multifariousness of its contents« zu erklären, brauchen wir auf keinen Zeitraum vieler sich ablösenden Generationen zurückzugreifen. Aus den Beschreibungen des Mahābhārata selbst XII 59, 78 und aus anderen Stellen geht deutlich hervor, dass das Mahābhārata bedeutende Vorgänger in seinem Charakter als »vedaiç caturbhiḥ saṃyuktā vyāsasya saṃhitā« gehabt haben muss. Der Diaskeuase unseres Epos stand das reiche Erbe einer tief in den Veda zurückgehenden Literatur zur Verfügung. In seinem encyklopädischen Charakter als çāstra verbindet sich das Epos aufs engste mit der Entwicklung der älteren Epoche der Literatur. Diese Verbindung von Erzählung und Belehrung war so fest geworden, dass sie selbst für die klässische Periode ein charakteristisches Merkmal des Kāvya wurde.

Wie wenig nämlich der Kunstcanon der klassischen Epoche an der Verbindung des epischen und belehrenden Elementes Anstoss nahm, beweist die Poetik Daṇḍin's. Der einleitende Abschnitt des Mahābhārata spricht von dem Epos als einem Kāvya und einer Smṛiti. Dieses doppelte Element nun hat Daṇḍin geradezu in den Canon seiner Kunsttheorie aufgenommen. Gleich eingangs hebt er hervor, dass es zu den Vorzügen eines mahākāvya gehöre, das belehrende Element des Caturvarga mit dem epischen zu verbinden. Seine Beschreibung des Inhaltes eines mahākāvya deckt sich in wesentlichen Zügen mit der Darstellung, welche Mbh. I 1 gibt. Den Grundstock des Kāvya bildet der erzählende Stoff; derselbe soll auf einen itihāsa oder auf ein thatsächliches Ereigniss zurückgehen. Daran schliesst sich sofort als zweite Eigenschaft, dass das Kunstepos »caturvargaphalopetam« sei. »Es spricht vom Lohne, der mit artha, kāma, dharma, moksha verbunden ist.« Diesem Kunstcanon zufolge bilden also itihāsa und caturvarga, erzählendes und belehrendes Element, wesentliche Bestandtheile eines mahākāvya.

Nun vergleiche man mit Daṇḍin's [1]) itihāsakathodbhūtaṃ catur-

---

haben, da an der aus dem Pferdeopfer-Buche angeführten Stelle zwar von einer Eintheilung der sarpavidyā ‚Schlangenkunde', sowie der devajanavidyā ‚Kunde von den Götterleuten' in bestimmten Parvan die Rede ist (auch für die atharvāṇas und die angirasas, so je für sich stehend, ist von eben dieser Eintheilung in parvan hierbei die Rede) vom itihāsa aber heisst es nur, dass der Betreffende irgend einen itihāsa und vom purāṇa nur, dass er irgend ein purāṇa erzählen soll.« Aber es ist doch von Wichtigkeit, dass gerade die alte Eintheilung in Parvan vom Mahābhārata gebraucht wird. »Bekanntlich ist das letztere Wort, das übrigens schon in Ṛik selbst, in dem Froschliede 7, 103, 5 in Bezug zu Recitationskreisen steht, der solenne Name für die einzelnen Abschnitte des Mahābhārata.« Episches S. 769, 770.

[1]) Daṇḍin's Poetik (Kāvyādarça) Sanscrit und Deutsch. Herausgegeben von O. Boehtlingk. Leipzig 1890. I 14, 15.

vargaphalopetam das Mbh. I 1, 16 purāṇasaṃhitāḥ puṇyāḥ kathā dharmārthasaṃçritāḥ. Ausdrücklich will Mbh. I 1, 49 die charakteristischen Merkmale des Epos angeben (granthasya lakshaṇam) vollständig im Sinne des Kunstcanon, der von einem kāvyalakshaṇam spricht. Dieses granthasya lakshaṇam besteht aber in itihāsa und in den mit ihm verbundenen dharmakāmārthayuktāni çāstrāṇi vividhāni. Woher diese merkwürdige Uebereinstimmung? Man wird dieselbe nicht mit dem Hinweis entkräften können, dass das belehrende Element des Caturvarga im Mahābhārata einen Umfang angenommen hat, der jedes Mass überschreitet und gar keine Parallele zulässt. Es handelt sich um die übereinstimmende Definition eines Kāvya. Mahābhārata und Kāvyādarça nehmen die gleichen Elemente in das kāvyalakshaṇam auf. Und nun beachte man, dass das Epos nicht blos mehrfach äusserlich Anspruch darauf erhebt ein Kunstepos zu sein, sondern dass es auch in allen seinen Theilen die deutlichen Spuren der sich entfaltenden Kāvya-Kunsttechnik hervortreten lässt. Hier liegt unverkennbar eine traditionelle Lehre, eine alte, vielleicht weit zurückreichende Anschauung über Wesen und Inhalt eines Kāvya vor. Nicht Daṇḍin hat dieses »lakshaṇam« zuerst aufgestellt; er hat es aus den älteren kunsttheoretischen Werken in seinen Canon aufgenommen. Diese kunsttheoretischen Werke gehen aber wahrscheinlich in die Zeit vor Christus zurück. So viel wenigstens steht fest, dass »im zweiten Jahrhundert n. Chr. das Kāvya keine neue Erfindung gewesen, sondern eine lange Vorgeschichte gehabt haben muss, die in die Zeit zurückgeht, wo arische Fürsten Indien ausschliesslich beherrschten« [1]). Das Mahābhārata als belehrendes Epos liegt somit keineswegs ausserhalb der literarischen Entwicklung der epischen Poesie. In seinem encyklopädischen Charakter als kathā dharmārthasaṃçritā lehnt es sich enge an die eigenartige Entwicklung der Itihāsa-Purāṇa-Literatur an. Und dadurch steht es in voller Continuität sowohl mit der älteren als der jüngeren Periode der Epik. Aber das Mahābhārata unterscheidet sich doch auch wieder von den verwandten Literaturwerken durch die besonderen Beziehungen zum dharmaçāstra. Hat auch dieser besondere Charakter in einer vorausgehenden Entwicklung seine Grundlage?

2. Purāṇa- und Dharmapāṭhanam.

Als das Mahābhārata entstand, existierte nicht blos ein reicher Schatz von dharmaçāstra, sondern diese çāstra dienten einem ähnlichen Zwecke wie die Purāṇa, nämlich der öffentlichen Recitation und religiösen Belehrung.

---

[1]) G. Buehler, Die Indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie, Abhandlungen der Kaiserl. Acad. der Wiss. zu Wien 1890, vgl. S. 67 ff.

Den Recitatoren der alten Mythen und Legenden, den paurāṇika und aitihāsika, steht der Recitator des heiligen Rechts gegenüber, der dharmapāṭhaka. Von einem dharmapāthaka ist sowohl bei Manu als im Mahābhārata = Vasishṭha III 20 und Baudhāyana I 1, 8 die Rede. Manu bestimmt XII 110, dass in zweifelhaften Fällen eine aus zehn oder wenigstens aus drei Gliedern bestehende Parishad das Recht interpretiere; in Vers 111 werden die zehn Beiräthe aufgezählt, drei Kenner des Veda, ein Logiker (hetuka), ein Mīmāṃsist (tarkī), ein Kenner des Nirukta (nairukta), ein Recitator des heiligen Rechts, drei Angehörige der drei ersten Lebensstände; Vers 112 nennt als Glieder des Dreier-Collegiums einen Kenner des Ṛig-veda, Yajur-veda, Sāma-veda. Mbh. XII 36, 21 fasst den Inhalt der drei Verse in den einen çloka zusammen:

daça vā vedaçāstrajñās trayo vā dharmapāṭhakāḥ |
yad brūyuḥ kārya utpanne sa dharmo dharmasaṃçaye ||

»Was entweder zehn Kenner der veda und çāstra oder drei Recitatoren des heil. Rechts in streitigen Rechtsfragen bestimmen, das soll Recht sein.« Unzweifelhaft hat dharmapāṭhaka die weitere Bedeutung Kenner und Lehrer des Rechts und entspricht dem dharmaçāstrin; aber zunächst und ursprünglich bezeichnet pāṭhaka doch den Recitator, sowie pāṭha Vortrag, Recitation bedeutet, und es wird in dieser Bedeutung am häufigsten gebraucht.

Wie es demnach ein pāṭhanam der purāṇa gab, so existierte ein solches der dharmaçāstra. Und zwar blieb die Recitation der metrisch abgefassten Rechtssprüche keineswegs auf die Schule beschränkt, sondern fand wie das Purāṇa Verwendung bei religiösen Gelegenheiten. Das beweist Manu III 232. Dort wird ausdrücklich bestimmt, dass bei dem feierlichen Manenopfer die dharmaçāstra neben ākhyānāni itihāsāḥ purāṇāni vorgetragen werden sollen.

Die engere Verbindung von purāṇa und dharmaçāstra bezeugt ferner XIII 90, 34:

ye ca bhāshyavidaḥ kecid ye ca vyākaraṇe ratāḥ |
adhīyate purāṇaṃ ye dharmaçāstrāṇy athā 'pi ca. ||

Wie die bhāshyavidaḥ und vyākaraṇe ratāḥ zusammen gehören, so werden diejenigen zusammen genannt, welche adhīyate purāṇaṃ ye ca dharmaçāstrāṇi. Es gab also so gut einen dharmapāṭhaka, wie es ākhyāyika, aitihāsika, paurāṇika gab. Unter den dharmaçāstra, welche vorgetragen wurden, werden nun gewiss keine aphoristischen smṛiti, sondern metrische Rechtsbücher zu verstehen sein, deren Inhalt belehrend und unterhaltend zugleich wirkte. Es waren metrische Abhandlungen über Kaste und Stand, Lebensweise und Hausregeln, Todtenopfer und Busse, über Ehe- und Erbrecht, über Königsrecht und Strafrecht: prāyaçcittaçāstra, dānaçāstra, çrāddhaçāstra u. s. w. Alle

diese Abschnitte tragen gleichzeitig einen volksthümlichen Charakter durch ihre Ausführlichkeit, durch die kleinen Erzählungen, welche in dieselbe verflochten sind. Jedenfalls eigneten sich viele zum volksthümlichen Vortrag und werden gewiss zu diesem Zweck benutzt worden sein.

In diesen kleineren selbständigen Abhandlungen begegnet uns die älteste Form des metrischen dharmaçâstra. Ein charakteristisches Beispiel liefert das çrâddhaçâstra, welches das Mahâbhârata in mehrfacher Redaktion aufbewahrt hat. In scharf abgetrennten Kapiteln werden hier die einzelnen Bestimmungen bezüglich Ort, Zeit, Personen, Speisen u. s. w. gegeben. Die einzelnen çloka stehen unter einander inhaltlich in engem Zusammenhang. Man erkennt deutlich den Versuch, Ordnung und System der Fülle jener Spruchweisheit zu geben. Jede Schule besass solche ausführliche Darstellungen der einzelnen Rechtsabschnitte, die naturgemäss viele çloka gemeinsam hatten. Daraus erklärt sich die Thatsache, dass das Mahâbhârata uns dieselbe Rechtsfrage in mehrfacher Bearbeitung bieten kann. Wie es verschiedene Purâṇa benutzte, so konnte es auch aus verschiedenen compilatorischen Sammlungen denselben Rechtsgegenstand beleuchten.

So theilten sich die wandernden paurâṇika und dharmapâṭhaka in die Aufgabe religiöser Belehrung. Sie vermittelten den Schatz religiösen Wissens dem Volke in der anziehenden Form des epischen çloka. Das Repertoire des einen bewahrte die alten Legenden und Mythen, ohne die Spruchweisheit des Rechts auszuschliessen; dasjenige des andern enthielt die belehrenden Abschnitte des Rechts, ohne auf das unterhaltende Element des Mythus und der Legende gänzlich zu verzichten.

Aus diesem purâṇapâṭhanam und dharmapâṭhanam konnte nun unser Epos als Rechtsbuch sehr wohl hervorgehen, nicht blos in dem Sinne, dass sie zu dem Epos und der Smṛiti dem Diaskeuasten den Stoff lieferten, sondern vor allem dadurch, dass sich gerade in diesem doppelten Vortrag mehr und mehr das erzählende und belehrende Element verschmolz. Wohl trug der eine seine Erzählungen, der andere seine Spruchweisheit vor. Aber es gab mannigfache Berührungspunkte zwischen beiden. Dieselbe religiöse Feier war es, welche beide an der gleichen Stätte zusammenführte und ihnen Gelegenheit gab, die Schätze ihres Repertoires dem Volke vorzutragen. Und so war es ganz natürlich, dass schon durch die gegenseitigen Berührungen ein Austausch, eine Verschmelzung des beiderseitigen Schatzes eintrat, dass das Element des Rechts sich mit den Erzählungen verband, dass die Erzählungen gleichzeitig zu belehrenden Vorträgen aus dem Gebiete des heiligen Rechts wurden.

Es ist ja gewiss auffällig, dass im Mahâbhârata überall die Idee des Rechts so scharf hervortritt, dass viele dieser Erzählungen geradezu die

lebendige Illustration eines bestimmten Rechtssatzes sind. In der angedeuteten Weise konnte eine Purāṇa- und Itihāsa-Erzählung unter dem Einfluss des dharma allmälig jenen belehrenden Charakter erhalten, der im Mahābhārata so scharf ausgeprägt ist.

Doch dies erklärt blos die Verschmelzung des dharma-Stoffes mit dem erzählenden Element. Interessanter und wichtiger ist die Frage, wie dharma geradezu das formgebende Element, der Krystallisationskern wurde, aus dem das Epos als Dichtung hervorging. Gerade dadurch unterscheidet sich das Mahābhārata am meisten von der älteren Zeit. Es wird der Markstein einer neuen Epoche.

II. Das Mahabharata als Markstein einer neuen Epoche.

1. Ṛita und Dharma, die Centren der religiösen und gesellschaftlichen Ordnung.

Die beherrschende Stellung des dharma weist auf eine Zeit hin, in welcher dharma »Recht« im Centrum des religiös-rechtlichen Lebens stand, den Mittelpunkt der religiösen und gesellschaftlichen Ordnung bildete. Dadurch aber unterscheidet sich die Culturphase des Mahābhārata von einer älteren vorausgehenden Zeit, die jenen religiös-rechtlichen Mittelpunkt in Ṛita hatte. In der älteren Periode steht im Vordergrund der Untersuchung yajña, das Opfer, als Verkörperung jenes Ṛita, »Recht«, in dem die ganze sittliche und physische Ordnung sich bewegt. Die elementaren Kräfte der Natur, des Sturmes, des Regens, des organischen Lebens, die höheren Kräfte des geistlichen Lebens, Sitte, Recht, Religion stehen unter seinem Einfluss. Ṛita ist Wahrheit im höchsten und umfassendsten Sinn, in Beziehung auf den ganzen Weltlauf. Nach Varuṇa's Ṛita strömen die Flüsse ihren Lauf, in des Ṛita Pfad wandelt der Gerechte, dem Ṛita sind selbst die Götter unterworfen. In Ṛita ist alle erzeugende Kraft geborgen; die Wasser entquellen ihm, das Leben entspriesst ihm, die Götter gehen von ihm aus[1]). In Ṛita ruhen Himmel und Erde in ungetheilter Einheit. Die ganze Bedeutung dieses Weltprincipes überträgt sich nun auf yajña, Opfer, insofern das Opfer nach der alten Anschauung das Sichtbarwerden des erzeugenden und erhaltenden Ṛita ist. Das Opfer ist Wohnstätte und Ausgangspunkt des Ṛita; es wird die nährende und erhaltende Potenz der Welt, Centrum der physischen und moralischen Ordnung. In der Erforschung des Opfers concentriert sich hauptsächlich das wissenschaftliche Leben jener Zeit. Seinem geheimnissvollen Wesen,

[1]) Vgl. Ludwig, Rigveda Bd. III, S. 284 ff.

seinem Einfluss wendet sich die älteste Forschung der Brāhmaṇa-Literatur zu; alle Gebiete des Wissens erfasst das Brāhmaṇa im Zusammenhang mit dem Opfer, selbst jene Gebiete, die anscheinend dem Opferritus fern stehen, die metrischen, prosodischen, lexikalischen, grammatischen Untersuchungen. Alles dient der Erklärung und tieferen Erfassung des Opfers. Das Brāhmaṇa sucht, wie Weber ausführt, die Verbindung von Lied und Opfer, die symbolischen Beziehungen zwischen Spruch und Ritus zu gewinnen; bald nun geschieht dies analysierend und erklärend, indem der Spruch in seine einzelnen Theile zerlegt und dadurch die Bedeutung der Worte ermittelt wird; bald wird diese Verbindung auf den Grund der Ueberlieferung oder Spekulation gestützt, und dann knüpft die Forschung an das Opfer einerseits die Mythen und Erzählungen aus dem Bereiche der Götter- und Heldenwelt und andererseits die ältesten Resultate spekulativer Forschung. Das ist der Grundcharakter aller Werke dieser Gattung. Jedes Brāhmaṇa ist ein Compendium des religiösen in yajña sich concentrierenden Wissens. Am deutlichsten tritt dies beim Çatapatha Brāhmaṇa hervor. Es ist dieses Werk ein Versuch, die ganze Fülle des Sagen- und Legendenstoffes, der mystischen und philosophischen Spekulation, welche in vielen kleineren Werken zerstreut vorlag, um das Opfer als um seinen Mittelpunkt compendiös zu gruppieren. Auf »hundert Pfaden« strömt hier der Reichthum der Brāhmaṇa-Wissenschaft zu einem grossen, alle Gebiete umfassenden Werke zusammen, das in der Opferidee seinen beherrschenden Mittelpunkt hat.

So verschieden also Çat.-brāhm. und Mahābhārata in anderer Beziehung sein mögen: beide zeigen eine ausgesprochen encyklopädische Tendenz, die bestrebt ist, den ganzen Schatz religiösen Wissens unter einem gemeinsamen Mittelpunkt zu vereinigen. Schon die alte Zeit hat dem Çat.-brāhm. jenen encyklopädischen Charakter beigelegt, wie dies unzweideutig aus der Sage hervorgeht, welche das Mahābhārata uns über den Ursprung des Brāhmaṇa aufbewahrt hat. Gleichwie nun die Welt dieses Brāhmaṇa sich in yajña »Opfer« bewegt, so wird der Ideenkreis unserer Dichtung vom »Rechte« dharma getragen. Unverkennbar stehen sich in den beiden Sammelwerken zwei Phasen der Entwicklung gegenüber, deren jede ihre typische Repräsentanz hat: die eine in der Opferidee, die andere in der Idee des Rechts. Dort ist es die Potenz des Ṛita, hier die des Dharma, welche das Weltall trägt. Ṛita und Dharma sind ja innerlich verwandt, insofern beide als das ordnende und erhaltende Princip, von dem Alles abhängt, aufgefasst werden. Aber während das im Opfer zur Erscheinung gelangende Ṛita äusserlich und materiell gefasst wird, bekundet der Dharma-Begriff des Mahābhārata den culturellen Fortschritt einer Zeit, die den alten Inhalt durch eine höhere Auffassung von Recht und Sittlichkeit vergeistigte. Nicht in jener sinnlich greifbaren Weise

wie yajña, sondern in einem höheren Sinne wird dharma das beherrschende Princip der menschlichen Gesellschaft, die Norm, welche alle Beziehungen des Menschen zur unsichtbaren und sichtbaren Welt regelt, zur unsichtbaren Welt durch die religiösen Satzungen und Gebräuche, zur sichtbaren Welt durch die gesetzlichen Schranken, welche die Beziehungen des Einzelnen zum Einzelnen und zur Gesammtheit ordnen. So bilden Çat. brāhm. und Mahābhārata gleichsam die Marksteine jener Epoche gewaltiger Culturarbeit und socialer Organisation, welche die altarische Gesellschaft in ihren religiösen und bürgerlichen Beziehungen ausbaute und in Dharma die alte Idee des Ṛita zu den concreten Sätzen der Spruchweisheit des Rechts entfaltete. An die Stelle von Ṛita ist Dharma getreten als Inbegriff und Träger der religiösen und socialen Ordnung, als Ausdruck der Rechte und Pflichten, der Sitten und Gebräuche eines Arya, als das Centrum der staatlichen und bürgerlichen Organisation. Veda ohne dharma vermag den Menschen nicht zu retten. Daher fragt Dhṛitarāshṭra:

na ced vedā vinā dharmaṃ trātuṃ çaktā vicakshaṇa |
atha kasmāt pralāpo 'yam brāhmaṇānāṃ sanātanaḥ || V 43, 6.

Eine höhere Auffassung hat sich ausgebildet, welche das Recht in seiner centralen beherrschenden Weltstellung begreift und auf dharma den Ursprung der ganzen Ordnung zurückleitet. So heisst es XII 309, 6, dass aus dharma die drei Welten hervorgegangen sind

dharmāl lokās trayas tāta pravṛittāḥ sacarācarāḥ |

Das Recht ist die Grundlage der physischen und moralischen Ordnung, das tragende und erhaltende Princip der Welt, daher sein Name dharma dhāraṇād. Das Recht trägt die Geschöpfe.

dhāraṇād dharmam ity āhur dharmeṇa vidhṛitāḥ prajāḥ |
yaḥ syād dhāraṇasaṃyuktaḥ sa dharma iti niçcayaḥ || VIII 69, 58.

Näher wird dies XII 335, 33 sq. ausgeführt. Man vergleiche namentlich

maryādā vividhāç cai 'va divi bhūmau ca saṃsthitāḥ |

Sonne und Mond und alle Naturkräfte folgen dem çāstra.

sūryacandramāsau vāyur bhūmir āpo 'gnir eva ca |
sarve ca nakshatragaṇā yac ca bhūtābhiçabditam ||

Deutlicher noch tritt die centrale Bedeutung des Rechts in dem Gedanken hervor, dass gleichwie die Welt der Ṛishi im Opfer Bestand habe, so die sichtbare Welt von dharma getragen werde, von dem Rechte der beiden typischen Rechtslehrer III 150, 29

bṛihaspatyuçanaḥproktair nayair dhāryante mānavāḥ |

Dieses Recht sei der Träger der wirthschaftlichen Ordnung.

paṇyākaravaṇijyābhiḥ kṛishyāgojāviposhaṇaiḥ |
vārtayā dhāryate sarvaṃ dharmair etair dvijatibhiḥ ||

Die Stelle ist deswegen von besonderer Wichtigkeit, weil sie zunächst klar und bestimmt dem Centrum der alten Ordnung den Mittelpunkt der neuen Ordnung gegenüberstellt (yajña-dharma), und weil sie zweitens die centrale Stellung des dharma in direkte Beziehung zu dem wirthschaftlichen Leben der neuen Culturphase setzt. So steht im Vordergrund der jüngeren Periode dharma als Inbegriff aller Normen und Satzungen, in denen sich das staatliche und bürgerliche, das religiöse und sociale Leben bewegt. In ihm concentriert sich das Forschen der dharmavādin.

Dieser Wandel hängt eben aufs innigste zusammen mit jenem Aufschwung des social-wirthschaftlichen Lebens, das uns, wie oben geschildert ist, in allen Theilen des Mahabhārata entgegentritt. Darum auch prägt kein Element deutlicher den hohen fortschrittlichen Charakter des Mahabhārata-Zeitalters aus, als das Element des Rechts. Cultur und Recht stehen ja überhaupt im engsten Zusammenhang. In einem gewissen Sinne spiegelt das Rechtsleben eines Volkes die wichtigsten Phasen seiner culturellen Entwickelung wider. Eine neue Zeit ist angebrochen mit hoch entwickelten socialen und wirthschaftlichen Verhältnissen, eine Zeit, welche nach Aussen hin die beengenden Schranken der Abgeschlossenheit brach und der Verbindung mit fremden Völkern zugänglich wurde, mochten diese nun durch Meere oder weite Länderstrecken getrennt sein, eine Zeit, die nach Innen den organischen Aufbau des arisch-brahmanischen Staates und der altindischen Gesellschaft vollendete. In Mitte dieser Umgestaltungen, getragen von dem Fortschritt der oben geschilderten wirthschaftlichen Cultur, bildete sich jenes System des öffentlichen und privaten Rechts, des Civil- und Strafrechts, des Erwerb- und Eigenthumsrechts, des Familien- und Erbrechts aus, das schon in den ältesten Rechtsbüchern uns entgegentritt. Dieses System besitzt schon ausgeprägte Rechtsnormen für Personen- und Sachenrecht in seinen mannigfachen Verzweigungen. Es stellt das Vermögen des Einzelnen demjenigen der Gemeinde, das Besitzrecht der physischen Person demjenigen der juristischen, z. B. der Corporation und frommen Stiftung gegenüber. Es erörtert die Rechts- und Verkehrsfähigkeit von Arya und Mleccha (çūdra, vgl. den Gegensatz von civis und barbarus). Sohn, Weib und Sklave werden in ihrer Erwerbs- und Vermögensfähigkeit scharf unterschieden. Der Umfang der patria potestas, der hausherrlichen Gewalt, der eheherrlichen Gewalt wird festgestellt, die gesonderte Erwerbs- und Besitzfähigkeit erörtert. Die Bedingungen und Arten des Rechtsgeschäftes, Zins- und Pfandrecht finden ihre besondere Behandlung.

Sonderrecht und gemeines Recht, Provinzial- und Stadtrecht, Recht der Zünfte und der Geschlechterverbände sind unterschieden. Das Recht, das uns in der smṛiti begegnet, ist nicht die leblose Rechtsregel, sondern die lebendige Sitte; es ist das in die Spruchweisheit gefasste Gewohnheitsrecht, wie es sich aus dem Wandel der wirthschaftlichen und socialen Verhältnisse herausbildete. Trotz des ausgesprochen fortschrittlichen Charakters aber bewahrt das Recht seinen sacralen Zug, seine Verbindung mit Religion und religiösem Brauch.

So wird das Mahābhārata der concrete Reflex jener Periode, die in dharma das beherrschende Centrum erhalten hatte. Das Recht selbst lag in einer reichen Literatur dem dharmaçāstrin und dharmapāṭhaka vor. In vielen Schulen wurde dharma gelehrt, bei religiösen Gelegenheiten wurde dharma vorgetragen. Purāṇa und dharma bildeten gleichzeitig den Hauptinhalt des Vortrages der vācaka. Schon bestanden grössere Sammelwerke, welche den Inhalt des vierfachen Wissens encyklopädisch umfassten. Die Idee eines fünften Veda, eines Veda der Veda, welcher zum Zwecke religiöser Belehrung das ganze Lehrgebiet erschöpfte, war längst heimisch. Es bedurfte nur einer entsprechenden Entwickelung der poetischen Technik, um der Mannigfaltigkeit eine neue Gestalt, neues Leben zu geben. — Dass nun das Mahabhārata als epische Dichtung seinen Ursprung einem hochbegabten Dichter verdankt, tritt uns in den ächt poetischen Schilderungen, in der kunstvollen Fassung, namentlich aber in der genial durchgeführten einheitlichen Idee vor Augen, welche das wechselvolle Geschick zu einem Kampfe zwischen dharma und adharma macht.

Hatte die Dichtkunst im fünften Jahrhundert vor Chr. jenen Fortschritt gemacht?

2. Epische Smṛiti und Kunstpoesie.

Zwei Vorzüge charakterisieren das Epos. In seinem Stil verräth sich das Element der Kunstpoesie, in der Gestaltung seiner Dialoge die Unmittelbarkeit dramatischer Darstellung. Das Mahābhārata setzt eine Entwicklung des kāvya und nāṭaka voraus, und diese Entwicklung steht nicht in Widerspruch mit seiner muthmasslichen Entstehung im fünften Jahrhundert.

A. Kāvya.

Bezüglich des kunstpoetischen Charakters des Mahabhārata kann ich mich auf die wesentlichen Ergebnisse Jacobi's [1]) berufen. »Jeder, der sich in das Epos und in die Kunstpoesie einigermassen eingelesen hat, kennt den grossen Unterschied im Charakter beider; aber es würde schwer fallen, den-

[1]) Ramayaṇa. S. 119 ff.

selben mit knappen Worten richtig zu bezeichnen.« Macht man geltend, »dass der Kunstdichter über eine grosse Fülle von Kunstmitteln verfügt, die die Schönheit des Gedichtes erhöhen«, so wird man sagen müssen, dass auch »der epische Dichter nicht karg in der Anwendung des wichtigsten derselben, des Vergleiches in seinen verschiedenen Formen ist«; das Rāmāyaṇa »scheint sogar überreich an poetischem Schmucke«. Diese »innere Verwandtschaft der Dichtkunst Vālmīki's mit der der späteren mahākavi« ist vom ganzen indischen Alterthum anerkannt worden. Zur Begründung dieses Kāvya-Charakters führt Jacobi eine Reihe von Erscheinungen an, »die eine weiter fortgeschrittene Ausbildung der alaṃkāra, eine unverkennbare Freude an ihnen beweisen, und die die Entwicklung des in den Kunstgedichten herrschenden Geschmackes in seinem Anfangsstadium zeigen«. Er weist auf die Häufung der Vergleiche hin, auf die Gleichsetzung, »die nicht selten auch mit grosser Kunst zu ausgeführten Bildern verwendet wird«. Nicht wenige Beispiele zeigen, »wie nahe Vālmīki oder seine Nachfolger der Künstlichkeit der späteren Poesie schon gekommen waren«. Eine feste Richtung hatte die Entwicklung der Poesie genommen. Jacobi sieht daher mit vollem Recht in der Kunstpoesie der Hochblüthe indischer Literatur nur eine allmälige Entwickelung im Anschluss an die Dichtkunst, die von den Vālmīkiden ausgebildet wurde. Nun aber gehören Mahābhārata und Rāmāyaṇa sprachlich und stilistisch enge zusammen. »Der Thatbestand zeigt, dass in beiden Gedichten dieselbe Sprache, derselbe Stil und dieselbe Metrik herrschten: dieselbe Sprache, wenigstens in C, wie von Böhtlingk in seiner oben p. 31 citierten Abhandlung gezeigt hat; derselbe Stil und dieselbe Darstellungsweise, natürlich mit kleineren Unterschieden, wie sie bei der Verschiedenheit in Anlage und Begabung von Dichtern auch derselben Zeit selbstverständlich sind« [1]). Jacobi geht alsdann auf einige Unterschiede ein und bezeichnet »die sonstige Uebereinstimmung als äusserst auffällig bei der Grösse des Gebietes, in dem die Dichtkunst blühte, von Kabul bis Bengalen«. Jacobi nennt diese Vorzüge eine Neuerung, eine Errungenschaft; er meint, dass dieselbe »einem hochbegabten, bahnbrechenden Dichter verdankt werde, dessen Werk sich die Herzen aller eroberte«. Höchst wahrscheinlich sei es, dass Vālmīki diesen Einfluss gehabt. Dieser Ansicht vermag ich nun nicht beizutreten. Das Mahābhārata ist älter. Das Rāmāyaṇa hingegen ist in seiner vorliegenden Gestalt später.

Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen der Rāma- und Rāmāyaṇa-Sage und ihrer abschliessenden kunstpoetischen Fassung. Die Rāmāyaṇa-Sage ist älter als die Kernsage des Mahābhārata, die Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Legende. Die Pāṇḍava-Sage ist ein verhältnissmässig junger

[1]) a. a. O. S. 77 ff.

Sagenstoff. Lange bevor man von den Pāṇḍava dichtete, wurden die Fahrten Rāma's in einem epischen Cyclus gefeiert, der ein festes Gepräge hatte. Aber es war eine ältere Fassung, die weit abstand von der vorliegenden Gestalt des Rāmāyaṇa. Und diese ältere Gestalt bildet auch die Quelle für die Rāma-Episode des Mahābhārata. Die fortschreitende Entwicklung der Kunstdichtung bemächtigte sich dieses Stoffes und goss die alte Sage in eine neue Form um, die zwar manche alte Partien bewahrte, aber als Ganzes ein neues selbständiges Werk ist, in dem der ganze Fortschritt des Kāvya widerleuchtet. Der Umstand nun, dass die alte Rāma-Sage schon in einer bestimmten Fassung weit verbreitet war, als die neue Kāvya-Dichtung entstand, hatte zur Folge, dass die neue Gestalt nicht überall gleichmässig durchdrang. Man acceptierte wohl die neue Gestalt, aber suchte sie hier so, dort so der alten Form noch anzupassen. So erklären sich die merkwürdigen Verschiedenheiten der drei Recensionen, Verschiedenheiten, die gerade in Bezug auf den kunstpoetischen Ausdruck sich geltend machen. Wenn eine Erzählung schon in einer bestimmten Fassung weit verbreitet und volksthümlich geworden ist, und es tritt eine neue, wenn auch weit vollkommenere Gestalt auf, so wird es der letzteren trotz der höheren Meisterschaft nicht leicht und schnell gelingen, die alte Form überall zu verdrängen. Die Rhapsoden-Schulen werden mit einer gewissen Pietät verfahren und sich das neue Gewand in der ihnen passenden Form aneignen. So gehen die verschiedenen Recensionen auf die verschiedenen Rhapsoden-Schulen zurück, welche selbständig Altes und Neues verschmolzen; in einer nicht geringen Anzahl von Versen hat sich die alte Gestalt der Rāma-Sage in den einzelnen Recensionen behauptet, nachdem die neue künstlerisch vollkommenere Fassung entstanden war. Das erklärt auch die Thatsache, dass das Mahābhārata in den parallelen Versen (vgl. Jacobi S. 72 ff) weit mehr »den Charakter grösserer Einfachheit und Ursprünglichkeit« trägt, wie Weber schreibt. Jacobi geht entschieden zu weit, wenn er in derartigen Versen nur eine »nach Inhalt und Form klägliche Umschreibung« erblickt, »die sich auf den ersten Blick als Nachahmung verräth«. Von Rāmāyaṇa VI 107, 52 hingegen sagt er, »es sei ein wirklich grossartiger Vers, der, einmal gehört, nicht wieder vergessen wird«. Aber der Dichter des Mahābhārata hat den Vers trotz seiner Grossartigkeit umgestaltet, vorausgesetzt, dass er wirklich schon existierte. Und die Recension B hat »den Vers, der einmal gehört, nicht wieder vergessen wird«, ausgelassen.

Anders steht es mit der Pāṇḍava-Dhārtarāshṭra-Sage, welche den Kern des Mahābhārata bildet. Diese Sage bestand noch nicht in einer älteren weit verbreiteten Fassung. Sie mag als Lokalsage existiert haben. Aber ihre epische Gestalt und Verbreitung erhielt sie einheitlich durch das Mahābhārata.

Das grosse Epos trat nicht erst in den Kampf mit einer älteren Fassung, um der neuen Gestalt zur Annahme zu verhelfen. Es verbreitete sich einheitlich, und so erklärt sich die Thatsache, dass das Mahābhārata trotz seiner gigantischen Form eine weit einheitlichere Ueberlieferung hat, als das kleinere Rāmāyaṇa. Aber auch Mahābhārata prägt schon deutlich erkennbar die Vorzüge des Kāvya und zwar in allen seinen Theilen aus. Und Protap Chandra Roy[1]) hat nicht ganz Unrecht, wenn er behauptet »that many of the most poetic and striking adjectives in both the Raghu and the Kumāra of Kālidāsa are borrowed unblushingly from the Rāmāyaṇa and the Mahābhārata«.

Allerdings reicht der alaṃkāra des Epos noch keineswegs an die Kunst eines Kālidāsa heran, und was Buehler von den ältesten Praçasti sagt, trifft theilweise auch hier zu. »Verglichen mit dem, was die klassischen Werke bieten, sind die Verzierungen einerseits viel spärlicher verwendet, andererseits meist weniger sorgfältig und kunstvoll ausgearbeitet.« Von den alaṃkāra gebraucht die Dichtung mit Vorliebe die Alliteration und die einfacheren Arten des Vergleichs. Eine natürliche Einfachheit herrscht in der Wahl der Composita und Epitheta. Nicht mit Unrecht legt der Verfasser des einleitenden Abschnittes dem Epos den Charakter eines Kāvya bei und hebt dies sogar nachdrücklich hervor. Vyāsa sagt: »Von mir ist dies als Kunstdichtung verfasst (kṛitaṃ maye 'daṃ k ā v y a m I 1, 61) und der Gott bestätigt mehrmals diese Bezeichnung. »Ein kāvya wurde das Gedicht von dir genannt, ein kāvya soll es sein. Kein Kavi wird die Schönheit dieses kāvya übertreffen«:

tvayā ca k ā v y a m ity uktaṃ tasmāt k ā v y a ṃ bhavishyati |
asya k ā v y a s y a k a v a y o na samarthā viçeshaṇe ||

Zu einer Zeit also, die unzweifelhaft eine Theorie des alaṃkāra besass, konnte die Dichtung im Hinblick auf ihren Stil als Kāvya betrachtet werden. Einheitlich ist im Mahābhārata der G e s a m m t e i n d r u c k der s t i l i s t i s c h e n Eigenthümlichkeiten. In den Vorzügen des Stiles und der Technik im Mahābhārata erblicke ich aber nicht den Einfluss des ādikavi, sondern die e r s t e n E r r u n g e n s c h a f t e n j e n e r R i c h t u n g p o e t i s c h e n S c h a f f e n s, die in den mahākāvya des sogenannten klassischen Zeitalters ihren Höhepunkt erreichte. Eine längere Periode des Dichtens ging dem Mahābhārata voraus. Und unter dem Einfluss ihrer Errungenschaften schuf »Vyāsa« das Mahābhārata, Vālmīki, etwas später das Rāmāyaṇa. Dieselben Neuerungen der f o r t s c h r e i t e n d e n Kunstentwickelung theilen Mahābhārata und Rāmāyaṇa. Das letztere Werk aber hat sie in höherem Masse und mit grösserer Fertigkeit angewandt. Gehören daher auch beide Epen eng zusammen, so zeigt doch das Rāmāyaṇa einen Fortschritt der Kunst gegenüber dem älteren Epos.

[1]) Mbh. transl. vol. IV, p. 90, note.

Während an dem Mahābhārata noch die deutlichen Spuren der älteren Periode haften, ist die Technik der fortschreitenden Kunst im Rāmāyaṇa zu einem reineren Ausdruck des Kāvya gelangt; es ist in diesem Sinne das erste kunstgerechte Gedicht, das ādikāvyam, von dem die weitere Kunstentwickelung ausgeht. Mit grösserer Vollkommenheit treten jene Merkmale hervor, welche das spätere çāstra für das mahākāvya angibt. Daher haben die indischen Kunsttheoretiker von jeher die Dichtung als einheitliches Kunstgedicht, als das erste, das Musterbild aller übrigen betrachtet. Das Rāmāyaṇa ist somit die erste reife Frucht jener poetischen Entwickelung, die zwar auch im Mahābhārata klar und bestimmt in der Technik von Sprache und Stil hervortritt, aber doch noch nicht das Aeltere überwunden hat. Dieser Kāvya-Charakter (vgl. S. 141, 142) steht nicht im Widerspruch mit dem fünften Jahrhundert. Die Untersuchungen Buehler's [1]) zeigten uns schon, dass das alaṃkāraçāstra vor unserer Zeitrechnung existiert hat. »Im zweiten Jahrhundert unserer Aera gab es ein gadyaṃ kāvyam, welches in seinem Grundprincip, sowie in sehr vielen Einzelheiten, den klassischen Mustern dieser Gattung ähnlich war [2]).« Im zweiten Jahrhundert aber kann das Kâvya keine neue Erfindung gewesen sein. Der Satz, dass die indische Kunstpoesie sich nicht nach, sondern vor dem Beginn unserer Aera entwickelt habe, werde durch Notizen in einem jedenfalls alten literarischen Werke bestätigt. »Wer die Sammlungen von poetischen Citaten aus dem Mahābhāshya durchgeht, welche Professor Kielhorn gesammelt, muss anerkennen, dass das Kāvya zu Patanjali's Zeiten blühte. Mehrere Stellen zeigen die für die Kunstgedichte charakteristischen Metren Mālatī, Pramitāksharā, Praharshiṇī und Vasantatilakā. Ebendieselben Stellen sowie einige andere im heroischen Anushṭubh-Çloka stimmen in Inhalt und Ausdrucksweise nicht mit den epischen Gedichten, sondern mit den höfischen Kāvya [3]).«

Im zweiten Jahrhundert v. Chr. also gab es eine Sanskritpoesie, welche jener sehr ähnlich war, die ihren Ursprung der Hofgunst verdankte und am Hofe eifrig gepflegt wurde. Die Pfleger dieser Poesie »waren keine Naturdichter, sondern zünftige Gelehrte oder Paṇḍits, die die çāstra, d. h. wenigstens vyākaraṇa, kosha, alaṃkāra, chandas studiert hatten und nach festen Regeln der Poetik schrieben«. Dieses Ergebniss der Buehler'schen Untersuchung ist für die Geschichte unseres Epos von höchster Wichtigkeit. Blühte im zweiten Jahrhundert v. Chr. eine Poesie, welche gegenüber der epischen Poesie »bedeutende Fortschritte in der Entwickelung des Stiles zeigt«, so können beide

[1]) Die Ind. Inschriften und das Alter der Ind. Kunstpoesie.
[2]) a. a. O. S. 67.
[3]) a. a. O. S. 72.

Poesien nicht zeitlich zusammenfallen. Zwischen der Poesie des Mahābhārata und Rāmāyaṇa einerseits und dem Kāvya aus der Zeit Patanjali's andererseits muss ein grösserer Zeitraum liegen, es sei denn, dass wir annehmen, die epische Poesie habe sich unabhängig vom grossen Strom der literarischen Entwickelung ausgebildet. Das ist aber keineswegs der Fall. Somit steht im Hinblick auf die stilistischen Eigenschaften des Mahābhārata nichts einem Ursprung aus dem fünften Jahrhundert entgegen.

Ebenso ist es mit der epischen Sprache im Mahābhārata und Rāmāyaṇa. Sie trägt einerseits, wie wir schon einleitend betonten, ein gleichartiges Gepräge und zwar in beiden Epen, und andererseits ist ihr Charakter nicht unvereinbar mit der angenommenen Entstehungszeit. Ueber das Rāmāyaṇa schreibt Jacobi: »Die sprachlichen Abweichungen der Bombayer Ausgabe vom klassischen Sanskrit sind ungefähr dieselben wie im Mahābhārata; es sind die Eigenthümlichkeiten des sogenannten epischen (ārsha) Sanskrit [1]).« Zwei Thatsachen stehen bezüglich dieser Sprache fest. Erstens »steht die epische Sprache entschieden auf einer jüngeren Entwickelungsstufe als die von Pāṇini gelehrte«. Zweitens »lehrt Pāṇini nirgends die Abweichungen der epischen Sprache«. Aus diesen beiden Momenten liesse sich anscheinend folgern, dass das Epos nach Pāṇini entstanden. Die Unzulässigkeit einer solchen Schlussfolgerung hat indessen Jacobi, wie mir scheint, treffend nachgewiesen. Für Pāṇini war die Sprache der Çishṭa massgebend, d. h. die Sprache der Brāhmaṇa und Sūtra, soweit dieselbe höchste Norm des klassischen Ausdrucks war. Im Bereiche der Brāhmaṇa und Sūtra liegen die Quellen für Pāṇini's Grammatische Regeln, aber keineswegs ausschliesslich. In wesentlichen Punkten deckt sich das Pāṇineische Sprachbild durchaus mit dem epischen. Das epische Sanskrit ist ein reines und ächtes Sanskrit; was ihm eine gewisse Minderwerthigkeit zu verleihen scheint, das sind Eigenthümlichkeiten, welche dem »vulgären« Sanskrit im Gegensatz zum »Hoch-Sanskrit«, der Sprache der Çishṭa, angehören. Das Epos wandte sich vornehmlich an die Kshatriya und die höheren Berufsklassen der Vaiçya, also an einen weiteren Kreis. Es sprach daher in einer »volksthümlichen oder wenigstens einer in weitesten Kreisen verständlichen Sprache«. Denn das Epos entstand vor der Zeit, »da Prakṛit die Sprache war, in der man zu der grösseren Masse der Bevölkerung reden musste«. Sonst müssten wir eben annehmen, dass die Epen zu einer Zeit gedichtet wurden, als die Sprache der Açoka-Inschriften das volksthümliche Idiom war. »Das ist aber nicht wohl möglich, weil ein auf Volksthümlichkeit Anspruch machendes Epos nicht in einer schon abgestorbenen Sprache abgefasst sein kann.« Aus diesem Anschluss an die

[1]) a. a. O. S. 112 ff.

lebende Sprache der breiteren Volksschichten erklären sich die epischen Eigenthümlichkeiten. Ohne zu den Vulgarismen des Volksmundes herabzusteigen, bediente sich die Dichtung doch einer Sprache, welche von der Mehrheit des Volkes im fünften Jahrhundert verstanden wurde, bevor die Sprache allgemein prakritisiert war. »Im Uebrigen besteht eine sehr grosse Aehnlichkeit zwischen dem epischen und dem klassischen Sanskrit.« Aus dieser epischen Sprache ist die Sprache der klassischen Sanskrit-Poesie hervorgegangen. So Jacobi. — Wenn also Mahābhārata und Rāmāyaṇa anscheinend einen jüngeren Charakter der Sprache Pāṇini gegenüber vertreten, so widerspricht dies nicht einem höheren Alter dieser beiden Epen. Die Sprache des Epos war nicht schlechthin die Sprache der Çishṭa, das Hoch-Sanskrit im eigentlichen Sinne. Sie gestattete Freiheiten, die jene sich versagte. Aber diese Freiheiten der epischen Sprache beeinflussen keineswegs die wesentlichen Züge, in denen beide Sprachbilder übereinstimmen. Nicht die Sprache der Çishṭa, sondern die Sprache der epischen Poesie ist massgebend für die weitere Entwickelung geworden, und so besteht zwischen Epos und klassischer Poesie keineswegs eine unüberbrückbare Kluft.

Eine weitere Bestätigung erhält diese Auffassung durch die Metrik des Epos. »Es ist überraschend,« meint Jacobi, »dass dieselben Gesetze, die den epischen Çloka beherrschen, auch noch für die klassischen Dichter gelten.« Auch dies glaubt er auf »den massgebenden Einfluss eines hervorragenden Dichters zurückführen zu müssen«. »Wahrscheinlich schuf ein bedeutender Dichter die Norm und alle folgenden Dichter der epischen Zeit ahmten sie nach.« Thatsächlich finden wir im Mahābhārata und Rāmāyaṇa »durchweg Uebereinstimmung im Bau des Çloka«.

Diese innere Zusammengehörigkeit indessen braucht noch keineswegs auf den individuellen Einfluss eines »bahnbrechenden Dichters«, etwa Vālmīki's, zurückgeführt zu werden. Der Grund liegt in der organischen Entwickelung des Kāvya überhaupt, seines Stiles, seiner Sprache, seiner Metrik. Ich verweise auf die einleitend citierten Untersuchungen Oldenberg's, welche zeigen, dass die Gesetze der anushṭubh und trishṭubh in fortschreitender Entwickelung jene abschliessende Form erhalten haben, welche die »klassische« Periode hervortreten lässt. Darf es uns daher überraschen, schon im Mahābhārata die vividhāḥ kāvyāḥ erwähnt zu finden?

B. Das dramatische Element.

In seiner Darstellung weist das Mahābhārata auf eine charakteristische Entwickelung der dramatischen Kunst hin. Stellenweise, z. B. in der Spielscene, in der Klage Draupadī's, in den wilden Ausbrüchen der Leidenschaft tritt uns die ganze Unmittelbarkeit und Lebhaftigkeit der darstellenden Kunst

entgegen. Pischel[1]) meint zwar, dass das Mahābhārata eigentliche Schauspiele nicht direkt erwähnt; aber oft genug würden neben den nartakās, gāyanās und vaitālikās die naṭās genannt, »die nichts anderes als Schauspieler gewesen sein können, wie çailūshī Mbh. IV 16, 43 nur Schauspielerin ist und von Nīlakaṇṭha mit naṭī umschrieben wird«. Bei festlichen Gelegenheiten sind es in der That stets die naṭa, welche neben den nartaka und gāyana auftreten. Ein ganzer Heerbann fahrender Künstler wird aufgeboten I 184, 16.

naṭā vaitālikās tatra nartakāḥ sūtamāgadhāḥ |
niyodhakāç ca deçebhyaḥ sameshyanti mahābalāḥ ||

»So stehen Mbh. III 15, 14 neben einander ānarta, naṭa, narttaka, gāyana, eine Stelle, die höchst charakteristisch ist, da wir daraus lernen, dass man Schauspieler, Tänzer und Sänger aus der Stadt bei einer Belagerung auswies, damit die Leute ihr Geld sparten.« In der eben angeführten Stelle findet Yudhishṭhira kein schärferes Wort des Tadels für Draupadī als: du weinst wie eine Schauspielerin (çailūshī 'va virodishi IV 16, 43). Einen verwandten Vergleich hat Rām. IV 101, 5: çailūshīm iva parebhyo dātum icchasi. Dass die Zeit der entstehenden Epen neben Tanz und Pantomimik eigentliche dramatische Darstellungen kannte, wird füglich nicht bezweifelt werden können. Ebenso wenig kann es meiner Ansicht nach einem Zweifel unterliegen, dass schon damals eine dramatische Kunstdichtung neben der epischen existierte, ein nāṭaka neben dem kāvya. Und so finden wir denn auch II 11, 36 die nāṭakās dicht neben den vividhāḥ kāvyāḥ erwähnt.

nāṭakā vividhāḥ kāvyāḥ kathākhyāyikakārikāḥ |

»Die Dramata, verschiedene Kunstgedichte, die Erzählungen, Legenden, metrischen Erklärungen.«

Ich weiss allerdings, dass diese Stelle von Lévi und wohl auch von anderen als »plus que suspecte« betrachtet wird. Einen direkten Grund kann man dafür nicht angeben. Den Grund aber, dass der ganze Abschnitt sich in einer lose angeknüpften Episode befindet, wird man nicht gelten lassen dürfen; denn es liegt kein Anhaltspunkt vor, gerade das lokapālasabhākhyānam aus einem Epos zu entfernen, das nachweislich im vierten oder gar fünften Jahrhundert einen encyklopädischen Charakter gehabt haben muss. Nach diesem kritischen Grundsatz müssten wir alles Episodische überhaupt als »plus que suspecte« betrachten. Wenn daher das Mahābhārata hier neben der Kunstdichtung ein nāṭaka erwähnt, so steht textkritisch nichts entgegen, diese

[1]) Gött. Gel. Anz. 1891, S. 355 ff. Vgl. Z. D. M. G. 33, 642. Hopkins J. A. O. S. vol. XIII, p. 176 u. 329.

Verse oder diesen Abschnitt als alt zu bezeichnen. Es steht dies auch nicht in Widerspruch mit der Zeit des fünften Jahrhunderts.

Die ältere Geschichte des Drama ist leider noch in Dunkel gehüllt. Nichtsdestoweniger liegen jetzt schon, dank der Forschungen Pischel's, Buehler's und anderer einzelne Thatsachen vor, welche auch im Hinblick auf das Drama die Möglichkeit der angenommenen Abfassung des Mahābhārata: fünftes Jahrhundert, darthun.

Zunächst erinnere ich an eine Bemerkung Buehler's mit Bezug auf die alten von Dr. Führer entdeckten Mathurā-Inschriften. Buehler schreibt: »Eine der neuesten Entdeckungen Dr. Führer's erlaubt den Schluss, dass auch die Schauspielkunst in der Stadt der Götter gepflegt wurde. Die Inschrift n. 18 sagt, dass die Söhne der Schauspieler von Mathurā (māthurāṇām çailālakānām), welche als Chāndaka-Brüder berühmt waren, zum Heile ihrer Eltern eine Steinplatte im Heiligthume des anbetungswürdigen Nāga-Fürsten Dadhikarṇa widmeten. Hatte Mathurā seine Schauspielertruppen, so wird es auch an Dramen nicht gefehlt haben [1]).«

Im vierten Edikt von Açoka heisst es: vimānadasanā ca hastidasanā ca agikhaṃdhāni ca aññani ca divyāni rūpāni. »Hier ist der Ausdruck rūpāni sehr beachtenswerth, da er ja später terminus technicus für das Schauspiel im engeren Sinne ist [2]).«

Zur Zeit Pāṇini's gab es schon besondere naṭasūtra. IV 3, 110 u. 111 werden zwei Verfasser von dergleichen Werken aufgeführt, Çilālin und Kṛiçāçva, ferner wird die Bildung der Namen ihrer Schüler Çailālināḥ und Kṛiçāçvinaḥ gelehrt. Naṭa im Vyākaraṇa des Pāṇini »wird aber sicher nichts anderes bedeuten als Maitrī Up. 4, 2 naṭā iva kshaṇavesham, eine Stelle, die zeigt, dass auch 7, 8 die naṭās nicht blosse Tänzer sein können.« Es wird dies durch das Bhāshya bestätigt. Denn dass dort naṭa nicht blos Tänzer oder Pantomimiker bedeutet, sondern Schauspieler im eigentlichen Sinne, geht unzweideutig aus der ebendaselbst gegebenen Beschreibung hervor, die eine bildliche Darstellung (pratyaksham) des Gehörten voraussetzt [3]). Man hörte und sah dem naṭa zu. Diese dramatische Kunst lag in den Händen der Çaubhikās. Neben ihnen — und das ist für das dramatische Element im Mahābhārata von besonderer Wichtigkeit — traten die Rhapsoden (granthika) auf und trugen erzählend denselben Stoff vor. Auch in diesen rhapsodischen Vorträgen kam das dramatische Element zur Geltung. Die Rhapsoden erscheinen sogar gelegentlich als zwei Parteien, die einen als Anhänger des Kaṃsa, die anderen als Anhänger des Vāsudeva; dabei färbten sich die einen

[1]) Buehler, Ind. Inschr. u. Alter der Kunstp. S. 75.
[2]) Buehler, Z. D. M. G. 37, 260.
[3]) Weber, I. St. Bd. XIII, S. 487 ff.

das Gesicht schwarz, die anderen roth. Aber abgesehen von diesen äusseren Hülfsmitteln stützte sich ihre Darstellung rein auf die Unmittelbarkeit des lebendigen Vortrags; sie suchten lediglich durch den dialogisch gehaltenen lebendigen Ausdruck der Recitation zu wirken. Ihre Darstellung blieb somit wesentlich ein pāṭhanam Vortrag (paṭhanti pāṇisvanikā māgadhā madhuparkikāḥ VII 82, 2 vgl. paṭhanti pāṇisvanikās tathā gāyanti gāyanāḥ XII 52, 3). Dieser episch-dramatische Dialog reicht nun tief in die vedische Zeit zurück. »Geldner hat bereits von den Itihāsahymnen bemerkt, dass sie ein episches und ein dramatisches Element enthalten und ausgesprochen, dass es gewiss kein Zufall sei, dass nicht nur gewisse der Brāhmaṇaprosa, besonders in ihren erzählenden Bestandtheilen, eingestreute Verse, sowie die metrischen Bestandtheile der Schriften der nördlichen Buddhisten und die im Drama eingelegten Mahārāshṭrī-Verse, sondern auch die eigenthümlichen Originalstrophen des Zoroaster im Yasna die gemeinsame Bezeichnung gāthā tragen [1].« Die dialogischen Hymnen des Ṛigveda sind die ältesten Vorläufer des Drama. »Der Prosatext war nicht festgesetzt. Das feste unveränderliche Gerippe bildeten die Verse, an das die Rhapsoden die im Volke umlaufenden Erzählungen angliederten [2].« So ist es denn auch »gewiss kein Zufall, dass in den indischen Dramen Prosa mit Versen abwechselt. Diese Form, die für das indische Drama charakteristisch ist, schliesst es nach oben an die alten Werke, die aus Prosa und Versen gemischt waren. Dadurch aber wird mehr als durch irgend etwas anderes bewiesen, dass das indische Drama ein nationales, von jedem fremden Einfluss völlig unberührtes Erzeugniss ist [3]«. Weiterhin macht Pischel darauf aufmerksam, dass schon in vedischer Zeit bei dem Vortrage alter Geschichten mehrere Recitatoren auftraten. Auch das ist von Werth für die Beurtheilung des Mahābhārata-Dialoges. »So heisst es Ait. Br. 7, 18, 12 vom Çaunaḥçepam ākhyānam: Dies erzählt der Hotar dem König, wenn er gesalbt ist. Auf einem goldenen Kissen sitzend erzählt er; auf einem goldenen Kissen sitzend antwortet er (der adhvaryu) in Wechselrede.« Ein solches Beispiel des altepischen Dialogs liegt uns nun im Mahābhārata vor. Seine Dialoge verrathen deutlich das dramatische Element, und die Ueberschriften der Reden und Wechselreden Bṛihadaçva uvāca, Nala uvāca schliessen sich deutlich an die alte ākhyāna-Form an, wo der verbindende Prosatext zu den Angaben zusammenschrumpft sa hovāca Çunaḥçepaḥ sa hovācājīgartaḥ. »Werden jene aus der Continuität der Darstellung so eigenthümlich herausfallenden Ueberschriften im Epos uns nicht verständlich, wenn wir in ihnen

[1]) Pischel, a. a. O. S. 357.
[2]) Pischel, a. a. O. S. 356.
[3]) Pischel, a. a. O. S. 357.

die letzten Reste der Prosaelemente erkennen, welche dem alten ākhyāna wesentlich zugehörten [1])?« Daneben aber hatte das dramatische Element des alten Dialogs sich zum eigentlichen Drama im nāṭaka ausgebildet.

So steht das Mahabhārata in Continuität mit der Entwickelung der indischen Literatur. In der äusseren Form ist der Zusammenhang mit der vedischen Zeit noch nachweisbar. Aber die Zeit des entstehenden Mahabhārata hat ein weit reicheres Künstlerleben entfaltet. Wenn daher das Mahābhārata sowohl die Existenz eines nāṭaka als des kāvya bezeugt: nāṭakā vividhāḥ kāvyaḥ, so lässt sich dies recht wohl vereinen mit seiner Abfassungszeit im fünften Jahrhundert. Das aufblühende Culturleben des Mahābhārata-Zeitalters entfaltete auch hier seine schöpferische Kraft. Mahābhārata und Rāmāyaṇa stehen mitten im Strome jener Entwickelung, die zur Kunstdichtung des Kalidāsa hinführt. Die beiden Epen ragen wie zwei Marksteine aus dieser Entwickelung hervor. Wir finden in ihnen die deutlichen »Anfänge einer sich verfeinernden Kunstübung«, eine Poesie, »die schon weit von der naiven volksthümlichen Epik abgewichen war«. Sie sind »die aufdämmernde Morgenröthe der später zu so blendender Pracht sich erhebenden Kunstpoesie [2])«.

Somit waren schon in früher Zeit alle Elemente gegeben, welche die Entstehung des vorliegenden Mahābhārata möglich machten.

Durch diese Vorzüge in Sprache und Stil unterscheidet sich das Mahābhārata als fünfter Veda von den älteren Purāṇa- und Itihāsa-Büchern. Unser Epos wird dem Vyāsa Kṛishṇa Dvaipāyana zugeschrieben. Zwar gibt es, wie wir sahen, viele Vyāsa oder Diaskeuasten des Veda. Aber es kann unter dem Namen des Kṛishṇa Dvaipāyana sich recht wohl eine historische Persönlichkeit verbergen. Ludwig schreibt (vgl. Myth. S. 8 ff.): »Es ist wahrscheinlich, dass Kṛishṇa Dvaipāyana eine historische Persönlichkeit ist, welche erst später mit Vyāsa identificiert wurde.« Die Erzählung von den vielen Vyāsa, die in den verschiedenen Zeitaltern den Veda »ordneten«, ist ja allerdings in der vorliegenden Gestalt eine Sage. Und doch scheint dieser Sage ein historischer Kern zu Grunde zu liegen, insofern die grosse Masse des Itihāsa-Purāṇa-Stoffes zu wiederholten Malen im Laufe der literarischen Entwickelung Gegenstand einer zusammenfassenden und neugestaltenden Ueberarbeitung gewesen ist. Der Neubearbeitung drückte alsdann der Fortschritt der schaffenden Kunst das besondere Gepräge auf.

Schon Wilson schrieb (Vishṇupurāṇa, ed. Hall Pref. XCVIII): »The sage Vyāsa is here represented not as the author, but the arranger or compiler of the Vedas, the Itihāsas and Purāṇas. His name denotes his character,

---

[1]) Oldenberg, Z. D. M. G. 37, 80.

[2]) Jacobi, Rāmāyaṇa. S. 126.

meaning the arranger or distributor, and the recurrence of many Vyâsas, many individuals who new-modelled the Hindu scriptures, has nothing in it that is improbable, except the fabulous intervals, by which their labours are separated. The rearranging, the refashioning of old materials is nothing more than the progress of time would be likely to render necessary. The last recognized compilation is that of Krishna Dvaipâyana, assisted by Brâhmans who were already conversant with the subjects respectively assigned to them. They were the members of a college, or school, supposed by the Hindus, to have flourished in a periode more remote no doubt, than the truth, but not at all unlikely to have been instituted at some time prior to the accounts of India which we owe to Greek writers.«

Warum also konnte unter dem Einfluss der eben beschriebenen fortschreitenden Entwickelung von Kunst und Poesie das Mahabhârata nicht als das Werk einer einzelnen dichterisch schaffenden Kraft hervorgehen? In seinem ächt epischen Element zeigen sich deutlich die Spuren einer einheitlichen, individuellen Dichterthätigkeit. Das »Recht« einerseits, die »Kunst« andererseits, beide prägen dem Epos einen durchaus charakteristischen Zug auf. Ein ächtes Dichtergenie war es, das an unserem Epos seine Kraft erprobt hat. Warum sollte es dem Einzelnen in Mitte einer Rhapsodenschule unmöglich gewesen sein, ein Mahâbhârata zu schaffen?

Auf jeden Fall ist das Mahâbhârata auch heute noch in seiner Art »eine Dichtung von unerreichter Grossartigkeit«. Das »Recht« aber ist der fruchtbare Boden, auf dem sich das Epos als Rechtsbuch entwickelte und »eine der grössten Schöpfungen aller Zeiten« [1]) wurde.

---

[1]) Ludwig, Myth. Elem. S. 17.

Tabelle I. (S. 81.)

Liste der erbberechtigten Söhne.

	aurasa	kshetraja	datta	kṛitrima	gūḍhotpanna	apaviddha	kānīna	sahoḍha	krīta	paunarbhava	svayaṃdatta	çaudra	putrikāputra
Manu . . .	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	—
Gautama . . .	1	2	3	4	5	6	7	8	12	9	11	—	10
Baudhāyana .	1	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	2
Vasishṭha . .	1	2	8	—	6	11	5	7	9	4	10	12	3
Vishṇu . .	1	2	8	—	6	11	5	7	9	4	10	12	3
Mahābhārata .	1	2½	7	9	6	12	5	11	8	4	10	12	3½
Yājñavalkya .	1	3	7	9	4	12	5	11	8	6	10	—	2
Nārada . . .	1	3	9	11	6	8	4	5	10	7	12	—	[illegible]

Tabelle II. (S. 203.)

Liste der Eheformen.

	Gautama	Baudhāyana	Açvalāyana	Apastamba	Vasishtha	Manu	Vishṇu	Yājñavalkya	Nārada
I	brāhma	brāhma	brāhma	brāhma	brāhma	brāhma	brāhma	brāhma	brāhma
II	prājāpatya	prājāpatya	daiva	ārsha	daiva	daiva	daiva	daiva	prājāpatya
III	ārsha	ārsha	prājāpatya	daiva	ārsha	ārsha	ārsha	ārsha	ārsha
IV	daiva	daiva	ārsha	gāndharva	gāndharva	prājāpatya	prājāpatya	prājāpatya	daiva
V	gāndharva	āsura	gāndharva	āsura	kshātra	āsura	gāndharva	āsura	gāndharva
VI	āsura	gāndharva	āsura	rākshasa	mānusha	gāndharva	asura	gāndharva	āsura
VII	rākshasa	rāksbasa	paiçāca			rākshasa	rākshasa	rākshasa	rākshasa
VIII	paiçāca	paiçāca	rākshasa			paiçāca	paiçāca	paiçāca	paiçāca

Digitized with financial assistance from

Government of Maharashtra

on 30 January, 2020